



## 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학박사 학위논문

# 칸트 철학에서 주체 구성의 문제

- 푸코적 칸트주의의 관점에서 -

2020년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

윤영광

# 칸트 철학에서 주체 구성의 문제

- 푸코적 칸트주의의 관점에서 -

지도교수 정 호 근

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함

2019년 9월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

윤 영 광

윤영광의 박사 학위논문을 인준함

2020년 1월

위 원 장 \_\_\_\_\_ (인)

부위원장 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)

위 원 \_\_\_\_\_ (인)

## 국 문 초 록

본 논문은 칸트 계몽주의를 현재의 자신에 대한 역사적 비판을 통한 주체의 자기구성이라는 문제들을 중심으로 재해석하는 푸코의 관점에 기반하여 칸트 철학에서 주체 구성의 문제를 검토한다. 이 작업은 크게 세 가지 측면을 갖는바, 첫째는 역사적 유효성을 다한 것으로 여겨지고 있는 계몽을 현대적 적합성을 갖는 개념으로 재정식화하는 것이고, 둘째는 그러한 계몽의 재정식화를 칸트 철학에 대한 주체 이론의 관점에서의 재해석과 연결하는 것이며, 셋째는 이와 같은 칸트 독해를 중심으로 하는 푸코적 칸트주의의 궤적과 그것이 칸트 자신의 철학과 맺는 관계를 검토하는 것이다.

일반적으로 계몽은 계몽의 주체로부터 나오는 이성의 빛이 세계를 비추어 올바른 인식을 획득하거나(인식으로서의 계몽) 계몽되지 못한 타인을 비추어 또 다른 계몽을 낳는 일(정치로서의 계몽)로 이해되지만, 칸트의 계몽은 무엇보다 주체가 세계나 타자가 아닌 자기 자신과 맺는 관계에 관한 것으로서 자기-계몽을 뜻하며, 푸코의 해석 속에서 이는 주체가 스스로의 구성 과정에 개입한다는 것, 그래서 주체의 구성이 자기구성이라는 의미의 자율적 작업이 되도록 한다는 것(윤리로서의 계몽)을 의미한다. 이처럼 계몽을 주체의 자기구성으로 재개념화하는 작업은, 오늘날 사회의 가장 첨예한 문제들이 제기되는 장소를 ‘주체(화)’로 파악하도록 하는 푸코의 권력-통치 개념과의 관련 속에서, 계몽을 역사적 고찰의 대상이 아니라 현대적 저항의 한 방식으로 이해하는 길을 열어준다.

주체를 구성 혹은 생산의 관점에서 본다는 것은, 주체를 미리 주어져거나 전제된 것으로 받아들이지 않는다는 것, 즉 주체화 없이는 주체의 문제를 논할 수 없다고 본다는 것을 의미한다. 이런 관점은 이제는 이론적 ‘클리셰’가 되어버린 주체 개념에 대한 대대적인 비판 이후에도 여전히 주체를 이야기하는 일, 더 정확히는 그 비판의 내용을 수용하여 주체를 재개념화하는 일이 정당성을 요구하기 위한 필수적 조건이다. 주체 개념

을 비판한다고 할 때 그 비판의 핵심은, 주체를 중심으로 하는 이론과 정치가 미리 특정한 본성을 보유하는 주체를 상정하고 그 주체의 자기동일성을 전제하며 그러한 자기동일적 주체에게 기원으로서의 우월성을 부여한다는 것이다. 푸코의 칸트 재해석은 자기동일적이고 기원적인 주체에 대한 문제제기와의 불가분한 관계 속에서 이루어지며, 따라서 본 논문은 칸트 철학에서 주체 구성의 문제를 자기동일적 주체의 구성이 아니라 이질성을 구성의 불가결한 계기로 포함하며 그 때문에 안정적인 동일성의 구성으로 귀결되지 않는 주체화라는 관점에서 검토한다.

칸트 철학에서 계몽의 주체는 이성을 공적으로 사용하는 주체다. 이성의 공적 사용은 세계시민으로서 이성을 사용하는 것인바, 세계시민이라는 주체 형식은 어떠한 특정한 사회적 정체성과도 동일시될 수 없다는 점에서 항구적인 탈-정체화의 운동을 수반하며, 미리 규정되는 것이 아니라 주체 자신이 이성을 공적으로 사용함에 의해서만 정립된다는 점에서 지속적인 주체의 자기구성을 요구한다. 그리고 이 같은 의미의 세계시민에 의한 이성의 공적 사용은 ‘확장된 사유방식’과 동일한 것인바, 사유방식의 확장은 다수의 이질적 판단들의 공존에서 발생하는 ‘시차(視差)’를 자신의 이성 사용의 계기로 수용함을 의미한다. 이런 의미에서 계몽의 주체는 이질적 다수와의 관계를 본질적 계기로 하여 정체성-동일성으로부터 벗어나는 자기구성의 운동을 수행하는 주체다.

계몽이 칸트의 역사-정치적 저작들에 국한된 제한적인 주체가 아니라 칸트 철학 전체를 규정하는 문제의식이라면, 일반적으로 칸트 철학의 중심으로 평가되는 비판철학을 재개념화된 계몽의 관점에서, 즉 주체의 비-동일적 자기구성이라는 관점에서 독해하는 일이 가능해야 할 것이다. 본 논문은 주체를 구성하는 상이한 능력들의 관계맺음 혹은 배치라는 관점에서 이 문제를 검토한다.

비판철학은 본성상 이질적인 능력들의 관계 수립에 관한 철학이다. ‘나는 무엇을 알 수 있는가’, ‘나는 무엇을 행해야 하는가’, ‘나는 무엇을 희망해도 좋은가’와 같은 칸트 철학의 주도 물음들에 대한 답은 저 능력들의 각기 다른 조합으로 주어진다. 즉 인식의 문제, 윤리의 문제, 미학·종

교의 문제 등과 같은 모든 철학적 문제들이 능력들 사이의 관계 구성의 문제로 정식화된다는 의미에서 칸트 비판철학은 주체의 내적 구성에 관한 이론이다.

칸트 비판철학에서 능력들의 이질성은 결코 제거되지 않으며, 따라서 비판철학적 주체 구성은 안정적 자기동일성의 구성으로 귀결되지 않는다. 이성이 제거불가능한 가상의 원천으로 나타나는 초월적 가상론, 이성적 동물의 분열을 가리키는 의무론, 이성과 상상력이 서로에게 가하는 ‘폭력’의 효과를 분석하는 숭고론과 천재론은 칸트의 비판철학적 주체가 자기동일적 주체로 이해될 수 없음을 보여주는 장면들이다. 이런 맥락에서 비판철학적 주체는 이질성과의 관계를 핵(核)으로 하는 주체의 자기구성이라는 의미의 계몽과 연결점을 갖는다. 그리고 여기서 자율은 우리안의 이질적인 것들의 이질성의 제거불가능성을 수용하는 방식으로 그것들과의, 그리고 그것들 사이의 관계를 정립하는 일로 이해된다.

칸트의 계몽과 비판철학에 대한 이 같은 재해석은 푸코의 선행작업이 제공한 칸트 독법에서 출발한 것이지만, 정작 푸코 자신은 비판철학에서의 주체 구성이라는 문제, 계몽과 비판철학의 관계를 본격적으로 검토하지 않는다. 푸코는 자신이 수행한 작업 전체를 자명하고 필연적인 것으로 주어지는 것들의 가능성의 조건을 심문한다는 의미의 비판으로 여긴다는 점에서 스스로를 칸트주의자로 규정하면서도, 비판을 초월적 지평에서 역사적 지평으로 이동시키는 방식으로 칸트주의를 변형하고자 했으며, 그러한 한에서 초월적 주체를 기반으로 하는 칸트 비판철학의 담론은 푸코적 칸트주의의 중심에 있지 않다.

푸코는 칸트의 비판을 역사화하며 그렇게 도출된 역사-비판적 방법론으로 칸트 비판철학의 기저에 놓여 있는 초월적 주체를 비판한다. 그리고 이러한 초월적 주체에 대한 역사적 비판을 통해 정립되는 현재의 우리 자신에 대한 비판적 존재론으로서의 계몽의 문제계를 다시 칸트와 연결한다. 요컨대 푸코는 칸트에서 출발하여 칸트를 비판한 후 다시 칸트로 돌아간다. 푸코적 칸트주의의 궤적은 칸트 읽기에 있어서의 이러한 몇 차례의 ‘굴절’을 통해 규정된다.

결론적으로 본 논문이 의도한 푸코적 관점에서의 계몽과 칸트 비판철학의 온전한 결합은, 푸코 자신은 염두에 두지 않은 또 한 번의 굴절을 요구하는 것으로 보인다. 그것은 들뢰즈가 제시한 단초에 따라 본 논문이 수행한, 능력들의 이질적 관계와 비-동일적 주체 구성에 대한 분석을 푸코의 역사-비판적 사유와 연결하는 새로운 능력이론의 창안이다. 푸코적 칸트주의와 들뢰즈적 칸트주의의 ‘종합’을 요구하는 이 작업은 우리를 구성하는 능력들의 기능, 관계, 한계를 본성의 차원이 아니라 역사적 생산의 관점에서 이해하는 일이 되어야 할 것이다.

**주요어 :** 칸트, 푸코, 주체의 자기구성, 계몽, 비판철학, 이질성

**학 번 :** 2012-30826

## — 목차 —

I. 서론 .....	1
II. 칸트의 계몽과 비판에 대한 푸코의 재해석 .....	23
1. 계몽의 재해석 : 현재(성)의 철학, 우리 자신의 비판적 존재론 .....	23
2. 비판의 재해석 : 비판의 담론과 비판의 에토스 .....	39
3. 파레시아와 자기돌봄 : 계몽과 비판의 계보 .....	52
III. 칸트적 계몽의 요소들과 주체의 자기구성 .....	66
1. 두 가지 예비적 주의 .....	66
2. 계몽의 의미 : 자율적 성숙 혹은 성숙으로서의 자율 .....	73
3. 계몽의 조건 : 지성의 평등과 총체적 오류의 불가능성 .....	87
4. 계몽의 실천 : 이성을 공적으로 사용한다는 것 .....	92
IV. 비판철학과 계몽의 주체 .....	108
1. 사고방식의 혁명 : 혁명이란 무엇인가? .....	112
2. 초월-비판철학에서 인간-주체의 중심성과 자율 .....	120
3. 실용적 관점에서의 이성학 : 이성의 사용이라는 문제계와 주체의 구성 .....	133
4. 비판철학에서 주체의 구성이 문제화되는 방식 .....	144



V. 비판철학의 주체 구성 .....	155
1. 주체의 수직적 분열과 초월적 주체 .....	161
2. 초월적 변증학 : 능력들의 불가피한 이질성 .....	170
3. 의무와 명령으로서의 윤리 : 이성적 동물의 분열 .....	190
4. 숭고와 천재 :	
폭력이 된 이질성과 능력 그 자체의 변화 .....	201
5. 절대적 이질성으로서의 무한과 타자로서의 이성 .....	213
 VI. 푸코에 의한 칸트 철학의 변형과 지속 .....	219
1. 푸코적 칸트주의와 주체 구성의 문제 .....	220
2. 푸코의 칸트 해석의 시작점 :	
『인간학 서설』의 이중적 성격 .....	228
3. 이중체로서의 인간과 인간의 죽음 :	
『말과 사물』의 칸트 해석 .....	247
4. 계몽과 비판적 존재론의 전화(轉化) :	
초월적 존재론에서 역사적 존재론으로 .....	276
 VII. 결론 .....	290
 참고문헌 .....	297
Abstract .....	320

# 일러두기

1. 칸트 저작 인용시 출처 표기 방식은 제목 약호와 함께 베를린 학술원 판 전집(AA)의 권수와 면수를 기재하는 것으로 통일한다. 다만 『순수이성비판』은 관례에 따라 초판(A)과 재판(B)의 면수를 표기한다. 국역본이 존재하는 경우 참조하였으나 필요시 번역을 수정하였다. 제목의 약호는 다음과 같다. (국역본 목록은 참고문헌 참조)

TG	<i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik</i> , AA II.
GSE	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> , AA II.
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> , AA III-IV.
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> , AA IV.
Prol	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können</i> , AA IV.
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> , AA IV.
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> , AA V.
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> , AA VI.
Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> , AA VII.
SF	<i>Der Streit der Fakultäten</i> , AA VII.
IaG	“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, AA VIII.
MAM	“Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte”, AA VIII.
TP	“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, AA VIII.

WA	“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, AA VIII.
ÜGTP	“Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie”, AA VIII.
WDO	“Was heißt, sich im Denken orientiren?”, AA VIII.
EaD	“Das Ende aller Dinge”, AA VIII.
Log	<i>Immanuel Kant's Logik</i> . Ein Handbuch zu Vorlesungen. AA IX.
ECA	“Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren”, AA XV.
Bemerkung	<i>Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> , AA XX.
OP	Opus postumum, AA XXI-XXII.
Refl	“Reflexionen”, AA XIV-XIX.
V-Log	<i>Vorlesungen über Logik</i> , AA XXIV.
V-Anth	<i>Vorlesungen über Anthropologie</i> , AA XXV.

2. 외국어 문헌 인용시 국역본이 있는 경우 그것을 존중하며 원본의 서지 뒤에 국역본의 서지와 면수를 기재한다. 그러나 칸트 저작의 경우와 마찬가지로 번역을 그대로 따르진 않았으며 원문과 대조하여 필요시 번역을 수정하였다.

3. 인용문 가운데 대괄호([ ])는 원문에 없는 말이지만 그 맥락이나 의미를 분명히 하기 위해 인용자가 보충해주는 표현을 삽입할 때 사용한다.

4. 인용문의 강조는 별도의 표시(“강조는 인용자”)가 없는 한 원문의 것이다.

## I. 서론

계몽 혹은 계몽주의는 역사적 사건으로서는 대체로 18세기 서구에서 전개되었던 정치적·사회적·지적 운동을 가리키지만, 삶과 사유의 태도 혹은 방식으로서는 현시대에까지 이어지고 있는 하나의 패러다임이기도 하다. 이 패러다임의 키워드는 ‘이성’과 ‘비판’, 합해서 ‘이성의 비판’이며, 이 ‘이성의 비판’을 ‘이성이 수행하는 비판’을 넘어서 ‘이성 자신에 대한 비판’으로까지 밀고나감으로써 계몽 정신의 정점을 보여주었던 철학자가 바로 칸트다.

‘이성의 비판’으로서의 계몽주의 그리고 칸트 철학은, 그것이 근대의 삶과 학문에 행사해온 영향력의 크기만큼이나 강한 비판을 받아왔다. 특히 근래에 와서는 인간의 삶에서 신체적·감성적 측면의 부각, 지식인-대중 간 구별의 점진적 약화 등을 배경으로 계몽이라는 관념 자체에 대한 근본적인 회의와 비판이 제기되고 있는 상황이다. 계몽이라는 말은 너무나 낡아서 일상 언어생활에서뿐만 아니라 학문적 연구의 대상으로서도 점점 시대착오적인 것으로 여겨지는 지경에 이르렀으며 심한 경우 조롱과 무시 대상이 된 지 오래다. 그리고 계몽이 사라진 자리에는 각자가 자신을 (그러나 외부의 기준에 따라) 경영하고 가꾸고 만들기를 요구받는 ‘타율적 자율’의 역설이 시대의 윤리로 들어서 있다.

본 연구를 추동한 현재적 관심은, 계몽을 저 타율적 자율 혹은 자율적 타율이라는 전도된 윤리에 대한 비판의 무기로 갱신하기 위한 이론적 자원의 일부를 칸트 계몽 철학의 재해석을 통해 마련해보는 것이다. 그러한 갱신 혹은 재해석을 계몽만큼이나 낡고 비판받는 개념인 ‘주체’의 도입을 통해 시도한다는 데 역설이 존재하는 것처럼 보일 수 있지만, 저 전도된 윤리가 보여주는 바와 같이 주체성의 생산 자체, 즉 주체를 주체로 정립하는 주체화 과정에 있어서 통제나 자율이냐는 문제가 오늘날 정치와 사회 구성의 규정적 지점으로 떠오른 이상 — 푸코(Michel Foucault)가 고안하고 네그리(Antonio Negri)와 하트(Michael Hardt)가

이어받아 재해석한 ‘삶권력(bio-pouvoir, bio-power)’과 ‘삶정치(bio-politique, bio-politics)’ 개념은 이러한 국면을 포착하고 있다 — 계몽을 주체의 구성과 관련하여 생각하는 일은 일단 그 자체로 무조건 시대착오적인 것으로 여겨질 일은 아니라 하겠다.<sup>1)</sup> 물론 이것이 낡은 것에 낡은 것을 덧대는 낡은 것의 반복이 되지 않기 위해서는 주체 개념의 재규정 내지 재해석이 필수적이다. 결국 문제는 계몽이나 아니냐, 주체

1) 오늘날 정치와 생산 — 근대적 의미의 ‘경제’는 생산의 문제를 다루는 역사적으로 특수한 한 가지 방식일 뿐이다 — 의 가장 첨예한 문제들이 제기되는 장소는 다름 아닌 ‘주체’라는 것이 삶권력-삶정치 개념이 겨냥하는 바의 핵심이다. 네그리와 하트는 이렇게 말한다. “상품 생산은 종종 주체를 위한 객체(대상)의 생산으로 이해되지만, 사실 삶정치적 생산(biopolitical production)의 궁극적 핵심은 주체성 자체의 생산이다. [...] 바로 이 지형에서 우리의 윤리적·정치적 기획이 출발해야 한다. [...] 이러한 시점(視點)에서 볼 때 드러나는 것은, 오늘날 정치적 행동의 핵심에는 주체성 생산의 통제나 아니면 자율이나를 놓고 벌어지는 투쟁이 포함된다는 점이다.”(Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard University Press, 2009/정남영·윤영광 옮김, 『공통체』, 사월의책, 2014, 19-20면) 잘 알려져 있듯이, 푸코에게 권력은 늘 이러한 지형에서 작동한다는 의미에서의 ‘삶권력’, 즉 주체를 단순히 억압하는 것이 아니라 특정한 방식으로 생산해내는 힘이였다. 삶정치의 시대에 권력은 이론적·현실적으로 산산이 분해된 근대적 주체를 자신에게 부합하는 방식으로 재구성함으로써 작동한다. 주체의 분열 혹은 해체를 말하는 데 그치는 이론이 무력해지는 것은 이러한 맥락에서다. 주체의 구성이라는 문제를 적극적으로 사유하지 않는 것은 현실적으로 이루어지고 있는 삶권력적 주체 구성 과정을 이론적으로 방기하는 셈이 되는 것이다. 통속적인 이해에서 주체 개념의 대표적 비판자로만 알려져 있는 푸코가 다음과 같이 말하는 것은 이러한 맥락에서다. “자기에 대한 자기의 관계 속에서가 아니라면, 정치권력에 대한 저항의 일차적이고 궁극적인 지점은 존재하지 않습니다. [...] 통치성에 대한 분석, 다시 말해서, 역전가능한 관계의 총체로서의 권력에 대한 분석은 자기에 대한 자기의 관계에 의해 정의된 주체의 윤리를 참조해야만 합니다. 말인즉슨 제가 어떤 시기 이후부터 여러분에게 제시하려고 노력한 분석의 유형에서는 권력관계-통치성-자기와 타자들의 통치-자기에 대한 자기의 관계, 이 모든 것들이 그저 하나의 연쇄, 씨실을 이루고 있다는 것일 뿐이며, 또한 이 개념들의 주변에서 정치의 문제와 윤리의 문제를 접합할 수 있어야 한다는 것을 뜻합니다.”(Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris : Gallimard : Seuil, 2001/심세광 옮김, 『주체의 해석학 : 1981-1982, 콜레주드프랑스에서의 강의』, 동문선, 2007, 283-4면) 삶권력과 삶정치 개념에 대한 더 상세한 논의는 Michel Foucault, *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris : Gallimard : Seuil, 1997; Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris : Gallimard : Seuil, 2004; Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris : Gallimard : Seuil, 2004; Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude : war and democracy in the age of Empire*. New York : The Penguin Press, 2004; Michael Hardt and Antonio Negri, *Assembly*, New York, New York : Oxford University Press, 2017 참조.

나 아니냐가 아니라 어떤 계몽냐, 어떤 주체냐일 것이다. 그러므로 칸트의 계몽 철학을 주체 이론의 관점에서 읽고자 하는 본 연구는 계몽과 주체라는 두 키워드를 그것들의 상호윤희와 상호호소의 관계 속에서 갱신하고 재해석하는 작업을 그 핵심으로 포함해야 한다.

본 논문은 그러한 재해석 작업을 푸코적 칸트주의의 관점에서 수행한다. 푸코는 스스로를 칸트주의자로 규정한다.<sup>2)</sup> 그러나 이것이 푸코가 칸트 철학을 칸트 자신의 의도대로 계승하고 활용했음을 의미하지는 않는다. 푸코의 칸트주의는 “변형을 통한 지속(continuation-through-transformation)”(Amy Allen)의 산물이다. 푸코는 (지식, 권력, 주체 등을 성립시키는) ‘가능성의 조건’에 대한 진단이라는 의미의 비판을 자신의 작업의 본질로 삼는다는 의미에서 칸트의 정신을 ‘지속’하면서도, 비판을 보편적이고 필연적인 조건에 관한 것이 아니라 특수하고 우연적이며 역사적인 조건에 관한 것으로 바꿈으로써 그것을 ‘변형’한다.

계몽은, 푸코의 지적 여정에 대한 일반적인 구분에서 고고학과 계보학 시기 이후 윤리학의 시기에 위와 같은 의미의 비판 작업이 칸트의 「계몽이란 무엇인가?라는 물음에 대한 답변」(“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, 이하 「계몽이란 무엇인가?」)에 대한 집중적인 독해를 중심으로 주체의 문제와 접속하면서 부각되는 문제계이다. 여기서 비판은 우리로 하여금 현재의 우리 자신을 구성하도록 한 조건, 즉 현재의 우리가 행하고 사고하고 말하는 것을 행하고 사고하고 말하도록 한 조건의 우연성과 임의성에 대한 역사적 탐구를 수행함으로써, 우리가 우리 자신이라고 생각하는 바, 곧 현재 우리의 주체성 혹은 주체 형식이 전혀 필연적이지 않으며 따라서 역사적 변형의 가능성에 개방되어 있음을 드러내는 작업이 된다. 그리고 계몽은 주체의 이 역사적 변화 가능성에 주체 스스로가 개입하여 수행하는 실험과 운동을 가리킨다. 이런 맥락에서 푸코는 계몽을 “우리가 자유로운 존재들로서 우리 자신에 대해서 수행하는 작업”이라는 의미의 **주체의 자기구성**으로 규정한다고 할 수 있다.

---

2) Michel Foucault, “Foucault” in *Aesthetics, Method and Epistemology*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley, New York: The New Press, 1998. 459면.

푸코는 계몽의 문제의식이 「계몽이란 무엇인가?」라는 짧은 텍스트뿐 아니라 비판철학을 포함하는 칸트 사상 전체와 맺는 연관을 언급하지만, 그에 대한 상세한 분석을 전개하지는 않는다. 본 논문은 푸코가 규정한 ‘주체의 자기구성’이라는 계몽의 의미를 주체의 외적 구성(「계몽이란 무엇인가?」에서의 사회적·역사적·정치적 구성)과 내적 구성(비판철학에서의 능력이론적 관점의 구성)으로 나누어 칸트 철학에 대한 독해와 접속시키고, 그로부터 발생하는 경험적 주체와 초월적 주체 사이의 긴장이라는 문제를 다시 푸코에 의한 칸트 철학의 ‘변형을 통한 지속’이라는 관점으로 돌아가 검토한다.

위와 같이 주체의 구성이라는 푸코적 문제들에 기반하여 칸트 철학을 재해석하는 것을 목적으로 하는 본 논문은 서로 연결된 두 가지 작업을 수행하고자 한다. 하나는 「계몽이란 무엇인가?」뿐만 아니라 비판철학까지 아우르는 칸트 철학 전체를 ‘주체(화)에 관한 이론’이라는 의미에서의 계몽 철학의 관점에서 독해하는 것이다. 여기서 ‘주체(화)’라는 표현은 주체의 문제는 주체화에 관한 물음으로 제기될 때에만 적절하게 사고될 수 있다는 것, 주체는 미리 주어지거나 전제될 수 없으며 주체를 주체로 정립하는 ‘구성’ 없이는 주체도 없다는 것, 따라서 주체 이론은 주체화, 즉 주체의 구성에 관한 이론이어야 한다는 것을 함축한다.

이러한 독해가 칸트 계몽주의 연구와 관련하여 가질 수 있는 의의는 두 가지다. 첫째는 계몽 개념의 규정에 관한 것이다. 계몽 철학을 주체 혹은 주체화에 관한 이론으로 이해하는 것은 당연히 계몽 개념을 주체(화)와 관련하여 규정함을 함축하며, 본 논문은 푸코를 따라 그 핵심을 주체의 자기구성으로 파악한다. 계몽은 일반적으로 계몽된 주체로부터 나오는 이성의 빛이 1) 세계를 비추어 올바른 인식을 획득하거나(인식으로서의 계몽) 2) 계몽되지 못한 타인을 비추어 또 다른 계몽을 낳는 일(정치로서의 계몽)로 이해된다. 그러나 칸트의 계몽은 일차적으로 주체가 타자나 세계가 아니라 자기 자신과 맺는 관계에 관한 것으로서 자기-계몽을 뜻하며, 이는 ‘미리 정해지고 주어지는 자기’에 머무는 것이 아니라

스스로가 주체로 구성되는 과정에 개입한다는 것, 그래서 주체의 구성이 자기구성이라는 의미의 자율적 작업(윤리로서의 계몽)이 되도록 한다는 것을 의미한다. 이처럼 주체의 자기구성으로 계몽을 규정하고 해석하는 작업은, 주체(화)를 권력·통치·저항·윤리·진리/진실/지식 등의 문제들이 교차하는 문제적 장(場)으로 부각시킨 푸코의 작업을 경유하여, 칸트 계몽 개념에 대한 이해를 현대적 적합성을 갖는 것으로 갱신할 수 있는 가능성을 모색한다는 의의를 갖는다.

두 번째는 **계몽과 비판철학의 관계**에 관한 것이다. 칸트 철학은 계몽주의의 정점이자 완성으로 평가받고 있다. 그러나 정작 계몽이라는 개념 자체는 칸트 자신의 철학체계와 칸트 철학에 대한 연구 모두에서 중심적인 주제로 다루어지지 않는 경향이 있다. 칸트가 계몽의 문제를 주제적으로 다루는 것은 소논문인 「계몽이란 무엇인가?」에서뿐이며, 3대 비판서를 포함한 주요 저작들의 전면에서 부각되는 개념들의 목록에 계몽은 포함되어 있지 않다. 이 때문에 칸트 연구에서 계몽 개념은 주로 역사·사회·정치철학적 주제로 국지적으로 다루어지고 있으며, 칸트 철학 체계 전체와 계몽의 관계가 관심의 대상이 되는 경우에도 대개 ‘계몽 정신의 핵심은 비판이며, 따라서 칸트 비판철학은 계몽주의의 충실한 표현이다’라는 수준의 원칙적이고 일반적인 평가를 넘어서지 못하고 있는 실정이다. 이러한 상황에서, 주체의 자기구성으로 규정된 계몽 개념에 기반하여 비판철학을 재독해하는 작업은 ‘주체(화)’라는 해석적 연결고리를 부각시킴으로써 칸트 계몽주의와 비판철학의 관계를 새롭게 조명하고, 이를 통해 비판철학의 성격과 한계를 재고해본다는 의의를 갖는다.

이처럼 주체(화)를 그로부터 칸트 철학 전체의 해석이 이루어지는 지점으로 부각시키는 일은, ‘자율’과 관련되어 있는 칸트 철학의 두 가지 근본적인 관심을 구분하고 양자의 관계를 재설정하는 일을 수반한다. 두 가지 근본적인 관심이란 1) 「계몽이란 무엇인가?」에서 가장 선명하게 드러나는 주체의 자율적 자기구성에 대한 관심과, 2) 세 가지 비판서 전체의 체계와 문제해결의 중심에 있는 인간의 도덕적 본성 혹은 사명에 대한 관심을 말한다. 전자는 본고가 이해하는 의미의 계몽에 관한 것으



로 ‘넓은 의미의 자율’에 대한 관심이라 할 수 있고, 후자는 전통적인 칸트 해석의 기반이 되는 것으로 ‘좁은 의미의 자율’과 관련되며 특히 실천철학의 영역에서 이 ‘좁은 의미의 자율’은 규범성을 중심으로 하는 좁은 의미의 윤리학과 도덕철학의 주제를 구성한다.<sup>3)</sup>

대부분의 칸트 연구에서 지배적인 것은 후자의 관심이며 주체의 자율은 도덕적 존재로서의 인간과 관련해서만 의미를 갖는다는 관점에서 전자의 관심은 후자에 종속된다. 칸트 계몽 철학을 주체 이론의 관점에서 독해하는 본고의 작업은 이러한 관계를 뒤집어서 인간의 도덕적 사명을 전제하지 않는 주체의 자율적 자기구성을 독립적인 문제로 부각시키며 ‘주체가 자신과 자신의 삶을 스스로 구성한다는 것은 무엇을 의미하며 어떻게 가능한가’라는 물음을 (앞서의 좁은 의미의 윤리와 구분하여) 넓은 의미의 윤리의 영역으로 확인하는 일을 수반한다. ‘넓은 의미의 자율’과 ‘좁은 의미의 자율’을 구분한 것은 이러한 맥락에서이며, 본고에서 자율은 전자의 의미로 사용된다.<sup>4)</sup> 칸트 철학을 계몽 철학으로 규정한다는 것은 인식·도덕·예술·종교 등 그것이 다루는 다양한 문제들이 ‘주체의 자기구성’이라는 문제계로 수렴되며, 바로 이런 의미의 자율에 대한 관심이 그

3) 칸트의 자율성 개념을 둘러싼 철학사적 맥락에 대한 종합적 고찰로는 J. B. Schneewind, *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*, Cambridge ; New York, NY, USA : Cambridge University Press, 1998/김성호 옮김, 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 전3권, 나남, 2018 참조. 칸트 철학에서 ‘도덕적 자율성’의 의미와 그것에 대한 비판과 재구성의 시도들에 대한 논의로는 임미원, 「윤리적 개념으로서의 자율성 - 칸트의 자율성 개념을 중심으로」, 『법학논총』, Vol.33(3), 2016 참조.

4) 이처럼 자율을 도덕철학이라는 철학의 한 분과의 범위를 넘어서는 개념으로 보는 관점이 본고에 고유한 것은 아니다. 가령 Martin Seel은 “‘자기규정(Selbstbestimmung)’은 윤리학이나 정치철학의 특수한 주제이기 전에 철학적 인간학의 주제”라고 말하는바, 여기서 자기규정은 자율과 호환가능한 개념이며, 따라서 이 말은 자율이 좁은 의미의 실천철학의 주제로 그치지 않음을 의미한다.(Martin Seel, *Sich bestimmen lassen: Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002/박일태 부분번역, 「자기를 규정되도록 놔둬 - 자기규정의 개선된 개념」, 『존재론연구』 제37집, 2015, 263면) Ameriks에 따르면, 칸트 철학은 “우리의 이론적 경험과 실천적 경험 전체에 걸쳐서 뿐만 아니라 그 영역들 모두를 설명하는 고차적인 철학적 체계에 있어서도 예외적으로 강한 자율의 형식을 주장하는 최초의 철학이었다.”(Karl Ameriks, *Kant and the fate of autonomy : problems in the appropriation of the critical philosophy*, Cambridge, U.K. ; New York : Cambridge University Press, 2000, 4면)

것 전체를 관통한다고 본다는 것이다.

본 논문이 수행하고자 하는 두 번째 작업은 계몽을 주체의 자율적 자기 구성으로 이해할 때, 그 주체는 정확히 자신을 무엇으로 구성하는가라는 한 걸음 더 들어간 물음을 검토하는 것이다. 핵심적인 문제는 주체의 구성을 동일성-정체성(identity)<sup>5)</sup>의 구성으로 이해할 것인가, 아니면 비-동일성의 관점에서 사고할 수 있는 대안적 주체성 개념을 모색할 것인가이다. 본 논문은 푸코의 계몽적 주체화를 동일성-정체성으로서의 주체에 대한 비판으로 이해하며, 그에 기반해 비-동일적 주체 구성의 관점에서 칸트 철학을 독해하려 한다.

푸코에게 있어서 구성되는 것으로서의 주체라는 관념은 “사건들의 장에 대해 초월적이거나 역사의 과정 내내 공허한 동일성을 유지하는 주체”<sup>6)</sup>, 즉 아르케(ἀρχή)로서의 초월적 주체의 동일성에 대한 비판을 함축한다. 계몽은 ‘한 번도 되어본 적이 없는 자기’가 된다는 의미에서 자기동일성으로부터 벗어나는 것이며, 이런 의미에서 푸코가 말하는 주체의 자기 구성은 끝없이 외부의 타자를 동일화해가는 ‘나’의 운동, 타자 안에서도 자신만을 보는 ‘나-주체’의 확장이 아니라, 내 안에 들어와도 결코 나와 동일화되지 않는 것, 즉 “언제나 다른 어떤 것 혹은 ‘자아가 아닌 어떤 것’을 내재화”하는 것이다.<sup>7)</sup> 들뢰즈가 적절하게 정식화하고 있듯이 후기의 푸코가 계몽에 대한 재해석을 통해 수행하고자 했던 것은 “정체성-동일성이 부재하는 새로운 주체화의 양식들”을 모색하는 것, 즉 “각각의 개인을 알려져 있고 잘 규정되어 있으며 영원히 고정되어 있는 정체성-동

---

5) 동일성의 원어인 영어 ‘Identity’와 독일어 ‘Identität’는 ‘정체성’으로도 옮길 수 있다. 사회·정치적인 맥락에서는 ‘정체성’이라는 옮김이, 이질성이나 타자성 개념과의 대비 속에서는 ‘동일성’이라는 옮김이 더 적절한 경우가 많지만, 기계적으로 결정할 문제는 아니며 기본적으로는 두 의미를 겹쳐서 읽어야 하는 경우가 대부분이다. 때문에 본고에서는 맥락에 따라 ‘정체성’, ‘동일성’, ‘동일성-정체성’ 등의 표현을 혼용하는데, 어느 경우든 동일성의 의미와 정체성의 의미가 동시에 염두에 두어져야 한다.

6) Michel Foucault, “Truth and Power”, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York : Pantheon, 1980, 117면.

7) Gilles Deleuze, *Foucault*. Paris : Editions de Minuit, 1986/허경 옮김, 『푸코』, 그린비, 2019, 165면.

일성과 결부시키는 예측의 형식”을 비판하고 “차이를 위한 권리, 변이와 변신을 위한 권리”를 옹호하는 것이었다.<sup>8)</sup>

그리하여 본고에서 계몽은 ‘이전의 자기와 다른 주체로 스스로를 구성함’, 즉 탈정체화, 비동일화 혹은 이질화로서의 주체화로 규정되는바, 이는 주체 내외부의 이질성과의 관계를 전제로 한다. 주체의 동일성 모델이 이질성을 배제하거나 동일화 과정에서 궁극적으로는 사라질 수밖에 없는 계기(‘필연적으로 동일화될 운명의 이질성’)로 배치함으로써 주체의 이질화를 적절히 사유하는 데 실패하는 데 반해(‘주체는 오직 동일화되기 위해서만 이질화된다’), 푸코가 칸트 계몽 개념의 재해석을 통해 모색하는 대안적 주체성 모델은 주체 내외부의 이질성을 제거불가능할 뿐만 아니라 시간적 이질성(=주체의 변형)을 구성하는 적극적이고 필수적인 계기로 해석한다.

물론 칸트 철학에는 동일성으로서의 주체성을 주장하는 벡터가 분명히 존재하며, 그런 의미에서 이질성과 이질화에 초점을 맞추는 본고의 논의는 칸트 주체 이론의 전모(全貌)를 규명하거나 그것에 관한 가장 ‘올바른’ 해석임을 주장하지 않는다. 사실 데카르트에서 독일관념론까지 이르는 근대 주체 이론의 주조(主調)는 주체와 동일성의 동일시를 당연한 것으로 전제한다.<sup>9)</sup> 그러나 칸트 철학에는 주체의 동일성 주장에 저항하고 그것을 불안정하게 하는 힘의 선(線)들이 분명히 존재하며 — 그러므로 본고는 칸트 철학을 균열 없는 매끈한 하나의 덩어리가 아니라 상이한 해석을 지지하는 상이한 요소들이 길항하고 얹혀있는 복합적 공간으로 이해한다 — 본고가 하고자 하는 작업은 그와 같은 선들을 발굴하여 그것들이 품고 있는 잠재적 차원을 전개시키는 것이다. 이는 ‘진짜’ 칸트를 발견하기 위한 것이 아니라 오히려 칸트 철학 내부에 존재하는 긴장과

8) Deleuze, 『푸코』, 195: 178-179면.

9) “근대적 주체이론에서 자아는 세계의 통일성을 정립하는 토대론적 원리다. 자아는 그 어떤 존재자보다 탁월하게 자기동일적이다. 그 동일성은 논리학적 동일성보다 앞설만큼 선형적이고 절대적이다.”(김상환, 『니체, 프로이트, 맑스 이후 : 현대 프랑스철학의 쟁점』, 창작과비평사, 2002, 28면) 이러한 자기동일성을 기반으로 한 서구 주체 이론의 나르시시즘적 성격에 대한 포괄적 논의로는 김상봉, 『나르시시스의 꿈 : 서양정신의 극복을 위한 연습』, 한길사, 2002 참조.

갈등을 부각하고 그로부터 (칸트 자신의 철학적 의도와 반드시 일치하는 것은 아닐 수 있는) 어떤 가능성을 ‘발굴’하기 위한 시도다. 그리고 이처럼 칸트 철학 내부에 존재하는 이질적 선들을 식별하고 그로부터 상이한 ‘칸트들’을 발굴하며 그를 통해 칸트로부터 도출된 것임에도 불구하고 칸트 자신의 사유와는 다른 자신만의 칸트주의를 정립하는 것은 우리의 논의가 기대고 있는 푸코적 칸트주의의 중요한 성격이기도 하다.

## 주체 이론으로서의 칸트 계몽 철학

첫 번째 문제를 더 자세히 살펴보자. 칸트의 계몽 철학을 주체 이론으로 독해하는 첫 번째 과제의 수행은 푸코의 선구적 작업에 기초하여 이루어진다. 칸트적 계몽의 의미를 규명하는 작업에서 푸코의 연구가 중요한 것은, 그가 ‘우리 자신의 비판적 존재론(l'ontologie critique de nous-mêmes)’이라는 테제를 통해 계몽의 문제를 지금까지와 전혀 다른 각도에서 현재적 의의를 갖는 것으로 해석할 가능성을 마련했기 때문이다. 본고의 기초가 되는 아이디어와 논의 방향은 푸코가 마련한 저 가능성에 기반하고 있다. 칸트 자신의 논의를 검토함에 앞서 칸트의 계몽과 비판 개념에 대한 푸코의 재해석을 고찰하고(II장), 칸트에 대한 논의에서 제기되는 문제를 다시 푸코적 칸트주의의 궤적에 대한 검토와 관련짓는 것(VI장)은 그 때문이다.

푸코는 “인간이란 무엇인가?”와 “계몽이란 무엇인가?”라는 칸트 철학의 두 가지 핵심 물음이 구성하는 문제계를 중심으로 칸트를 해석한다. 푸코는 ‘인간이란 무엇인가’를 묻는 칸트의 인간학이 그의 철학 전체에서 점하는 위치를 분석하는 가운데 그 안에서 ‘계몽’이라는 문제가 발아(發芽)할 수 있는 철학적 영역과 그러한 영역을 구성하는 요소들을 식별해내면서도, 근대 인간학이 인간이라는 역사적 주체 형식을 초월적이고 기원적인 주체성으로 고정하는 한에서 가질 수밖에 없는 한계를 지적하면서 ‘인간의 죽음’을 선언함과 동시에 요청한다. ‘인간의 죽음’, 즉 ‘인

간'이라는 이름하에 우리의 주체성에 부과되는 역사적 한계들로부터의 해방이 중요한 것은 푸코가 보는 칸트적 계몽의 핵심이 우리가 어떻게 현재의 우리가 되었는지를 탐구하고 그러한 탐구를 통해 그 현재의 우리와 달라지는 것, 들뢰즈의 표현으로 하면 '우리의 다른 것-되기(notre devenir-autre)'이기 때문이다. '우리 자신의 비판적 존재론'이 의미하는 바가 바로 이것이다. 죽기 전 마지막 몇 해 동안 푸코는 이러한 의미의 계몽을 고대철학의 테마인 파레스시아(παρησία)와 자기돌봄(ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ)으로 연결시키는데, 파레스시아와 자기돌봄이 목표로 하는 '실존의 미학(esthétique de l'existence)' 혹은 '실존의 양식론(stylistique de l'existence)'은 자신의 삶을 하나의 작품으로, 이전과는 '다른 삶(une vie autre)'으로 만드는 것이며 그러한 의미에서 소크라테스와 견유주의자들은 서구 사상과 문화의 역사에서 계몽과 비판이 아주 일찍 도달한 극점(極點)으로 분석된다.

위와 같은 푸코의 연구에서 가장 의미심장한 부분은 계몽을 단순히 국지적인 테마가 아니라 서양철학사 전체를 양분하는 하나의 기준으로 보는 관점이다. 푸코는 근대 이후 철학사를 규정하는 두 가지 거대한 전통이 칸트로부터 발원한다고 보는데, 하나는 '진리의 분석학', 즉 "참된 지식이 가능한 조건들을 규정하는 철학의 비판적 전통"<sup>10)</sup>이고 다른 하나는 "주체의 변화, 우리 자신의 변화의 조건들과 무한정한(정의되지 않은, indéfini) 가능성들을 탐구하는 비판철학"<sup>11)</sup>으로서의 '우리 자신의 비판적 존재론'이다.<sup>12)</sup> 칸트 연구와 나란히 진행된, 파레스시아와 자기돌봄을 중심

10) Michel Foucault, "Kant on Enlightenment and revolution", *Foucault's new domains*, ed. Mike Gane and Terry Johnson, London and New York: Routledge, 1993/정일준 옮김, 「혁명이란 무엇인가?」, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망』, 새물결, 1999. 174-175면.

11) Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi : conférences prononcées à Dartmouth college, 1980*. Paris : Vrin, 2013, 37면.

12) "내가 보기에 칸트는 근대철학을 양분하고 있는 두 개의 커다란 비판 전통을 정초했다. 그의 위대한 비판 저작들에서 칸트는 참된 지식이 가능한 조건들을 규정하는 철학의 비판적 전통을 기초하고 수립했다고 할 수 있다. 또한 그것을 기반으로 19세기 이후의 근대철학의 한 영역 전체가 진리의 분석학으로서 제시되고 발전되어 왔다고 말할 수 있다. 그러나 근대 및 현대 철학에는 또 다른 종류의 질문, 또 다른 방식의 비판적 문제제기 또한 존재한다. 이것은 바로 계몽의 문제 혹은 혁명에 관한 칸트의 텍스트에서 그 시작점을 찾아볼 수 있는 비판적 전통이다. 이 다른 비판적 전통은 다음과 같이 문

으로 하는 고대철학 연구에서도 푸코는 이와 유사한 철학 전통의 분기를 확인하는바, 그것은 소크라테스에게서 유래하는 플라톤주의와 견유주의, 영혼의 형이상학과 삶의 미학 사이의 분리와 긴장이다. 즉 말년의 푸코는 서양철학사 전체를 두 가지 선택지, 두 가지 전통의 관점에서 이해할 수 있다고 생각했는데, 이 두 전통은 ‘철학적 삶(βίος φιλοσοφικός)’이라는 테마에 대해 어떤 태도를 취하는가, 즉 철학적 삶이라는 주제를 주변화하고 진리에 관한 형식적인 담론이나 이론으로서의 철학을 말하는가 아니면 주체가 자신과 자신의 삶을 구성하는 문제, 즉 주체의 자기구성의 문제를 중심으로 하는가에서 갈라진다. 푸코에 따르면 서양철학사는 전자의 전통이 지배적인 위치에 서고 후자의 전통이 부차화되거나 주변화되는 역사였으며, 그러한 맥락에서 저 두 전통의 대립은 단순히 대칭적인 것이 아니라 다수적 계보와 소수적 계보 사이의 대립을 구성한다. 또 그러한 한에서 우리 자신의 비판적 존재론, 파레시아, 자기돌봄 등을 중심으로 하는 푸코의 계몽 연구는 지배적인 철학적 전통에 가려져 왔던 소수적인 철학적 계보의 발굴 혹은 재조명이라는 의미를 갖는다.

이런 관점에서 보면 본 연구는 푸코가 저 소수적인 철학적 계보의 관점에서 수행한 칸트 철학에 대한 독해를 확장하려는 시도로 이해될 수 있다. 거의 모든 칸트 연구에서 비판은 진리의 형식적 조건에 관한 것으로 다루어지며, 이처럼 진리의 형식적 분석학으로 독해되는 비판철학은 계몽과 반대로 다수적 전통에 속한다. 이와 달리 ‘철학적 삶’이나 ‘우리 자신의 비판적 존재론’으로 집약되는 소수적 계보의 관점에서 비판은 “우리가 자유로운 존재들로서 우리 자신에 대해서 수행하는 작업”<sup>13)</sup>, 즉 우리가 자율의 원리에 입각해서 스스로를 하나의 주체로 구성하는 작업의 일부이며 그러한 한에서 계몽의 구성적 계기다. 비판철학을 주체(화) 이

---

는다. ‘우리의 현재성은 무엇인가?’, ‘가능한 경험의 현재적 장은 무엇인가?’ 여기에서는 진리의 분석학이 아니라 현재의 존재론, 우리 자신의 존재론이라 부를 수 있는 것이 문제이다. 오늘날 우리가 직면해 있는 철학적 선택지는 다음과 같은 것으로 보인다. 우리는 진리 일반에 관한 분석적 철학으로 틀지어지는 비판적 철학을 선택할 수도 있고, 우리 자신의 존재론, 현재성의 존재론이라는 형태를 취하는 비판적 사유를 선택할 수도 있다.”(Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 174-175면)

13) Michel Foucault, *Government of self and others*, trans. Graham Burchell. Plagrave Macmillan. 2010, 196면.

론으로 독해한다는 것은 이처럼 비판을 계몽과 결부된 소수적 전통의 관점에서 고찰하는 작업을 시도하는 것이다.

이러한 맥락에서 본 논문이 칸트 철학 자체의 내적 서술과 논리 속에서 계몽과 비판철학의 연결고리 역할을 할 수 있는 것으로 주목하는 개념이 ‘이성의 사용(Gebrauch der Vernunft)’이다.(IV장) 「계몽이란 무엇인가?」는 무수히 인용되어 온 첫 문단에서부터 계몽의 문제영역이 ‘이성(지성)의 사용’이라는 것 — “너 자신의 지성을 사용할 용기를 가져라!” — 을 분명히 하며 이성의 공적 사용과 사적 사용의 구분을 중심으로 논지를 전개한다. 그러나 칸트 연구에서 이성의 공적 사용이 아니라 ‘이성의 사용’이라는 문제제 자체가, 특히 비판철학과 관련하여 조명된 적 없다.

계몽의 중심문제가 ‘이성의 사용’인 이상, 비판철학을 계몽의 관점에서 독해한다는 것은 ‘이성의 사용’에 관한 문제의식을 비판철학을 규정하는 근본요소로 본다는 것이다. 그리고 이처럼 칸트 비판철학 연구에서 지금까지 중심적으로 다루어져 왔던 ‘이성의 본성(Natur der Vernunft)’이나 ‘이성의 사실(Faktum der Vernunft)’ 못지않게, 혹은 그보다 더 근본적인 것으로 ‘이성의 사용’에 초점을 맞추는 일은 ‘이론이성에 대한 실천이성의 우위’를 강조하는 것과는 다른 방식으로 칸트 철학의 실천적 성격을 조명한다. 여기서 초점은 ‘이성의 사용’을 독자적 중요성을 갖는 문제제기로 부각시키는 것이 아니라 ‘이성의 본성’이나 ‘이성의 사실’ 등에 대한 연구가 ‘이성의 사용’과 어떤 관계를 맺는지를 검토하는 것이다. 코스가드(Christine Korsgaard)의 말대로 “칸트 철학 일반의 중요한 특징 가운데 하나는 이성·지성·의지의 원리가 그 힘의 **사용**을 위한 법칙[...]이라는 칸트의 관점”이다.<sup>14)</sup> 즉 칸트의 비판철학을 규정하는 것은 마음의 능력들에 대한 순수 이론적 관심이 아니라 그것들의 자율적 사용을 위한 조건을 규명한다는 목적이다. 칸트가, 철학은 단순히 사변적 지식만을 추구해서는 안 되며, “우리 이성 사용의 최고의 준칙들에 관한 학”이어

---

14) Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press. 1996/김양현·강현정 옮김, 『목적의 왕국: 칸트 윤리학의 새로운 도전』, 철학과 현실사, 2007, 12면.

야 한다고 말할 때,(Logic IX24; 28: KrV BX: B694 참조) 그는 비판철학을 인도하는 상위의 관심이 무엇인지를 밝히고 있는 것이다.

그러나 이성의 자율적 사용에 대한 관심이 칸트 철학 전체의 기저에 놓여 있으며 그러한 것으로서 계몽과 비판철학의 연결점 역할을 한다는 것이 이성의 사용이라는 문제에 관해 할 수 있는 이야기의 전부라면, 그것은 칸트 철학을 바라보는 관점에 있어서 일정한 ‘환기’의 역할을 수행할 수는 있으나 본고가 관심을 갖는 새로운 해석의 실마리가 되기에는 아무래도 부족할 것이다.

‘이성의 사용’이라는 문제가, 특히 본 논문의 주제와 관련하여 보유하는 한발 더 나아간 중요성은, 그것이 비판철학의 영역 내에서 주체 혹은 주체화라는 문제와 결부된다는 데 있다. 단적으로 ‘사용’이라는 말 자체가 주체의 관념을 도입한다. 즉 ‘사용’이라는 문제는 즉각 ‘누가’와 ‘어떻게’를, 다시 말해 능력을 사용하는 주체와 주체가 그 능력과 관계하는 방식을 묻게 한다. 그리하여 이성의 사용은 — 「계몽이란 무엇인가?」가 검토하는 이성의 공적 사용을 중심으로 하는 주체 외적 맥락 뿐 아니라 — 주체 내적 관점, 즉 주체를 이루는 능력들의 관계라는 관점에서도 주체의 구성과 관련된다. 능력들에 관한 다른 각도의 물음, 가령 이성의 본성이나 사실에 대한 문제가 개별적 능력들 그 자체에 탐구를 허용하는데 반해, 이성의 사용은 개개의 능력이 아닌 그 능력들이 이루는 관계로서의 주체의 구성 상태를 반영하기 때문이다. 이성을 사용한다고 할 때 우리는 다른 능력들과 무관하고 고립될 수 있는 능력으로서의 이성과만 관계하는 것이 아니라 능력들의 전체적인 배치 속에서 다른 능력들과 관계하고 있는 이성을 사용하는 것이며, 그러한 한에서 이성의 사용은 주체의 능력들의 일정한 관계 혹은 배치의 표현이다. 사실 이성뿐만 아니라 어떠한 능력의 사용도 주체의 사용일 수밖에 없으며, 그러한 한에서 그 특정한 능력 혹은 기능의 고립적인 발현이 아니라 이질적인 능력들의 관계로 이루어진 주체의 구성을 표현하지 않을 수 없다. 우리는 이성 일반을 사용하는 것이 아니라 ‘인간의 이성’, 즉 ‘인간’이라는 능력들의 관계 혹은 배치 형식 속에 있는 이성을 사용하는 것이다. 아래에서 다시 살펴



보겠지만, 이처럼 주체를 능력들의 관계 혹은 배치로 보는 관점이 ‘주체의 구성’이라는 계몽의 문제계를 비판철학으로까지 확대시키는 작업의 기저에 놓여 있다. 그리고 여기서 중요한 것은 이성의 사용이 주체 자신에 대해 구성적이라는 것, 즉 이성의 사용은 단순히 주체의 일정한 내적 구성을 표현할 뿐만 아니라, 역으로 주체 자신, 곧 저 능력들의 관계 혹은 배치에 규정력을 행사한다는 것이다. 다시 말해 우리가 특정한 방식으로 이성을 사용한다는 것은 능력들의 배치에 특정한 방식으로 영향을 미치는 것이며, 그러한 한에서 우리 자신의 특정한 구성을 향해 움직이는 것이다. 즉 주체의 외적 구성이라는 맥락에서 이성을 공적으로 사용하느냐 사적으로 사용하느냐가 자신을 어떤 주체로 구성하느냐의 문제이듯이 — 이성을 사적으로 사용하는 주체는 자신을 고정적 정체성에 묶인 주체로 구성하며 이성을 공적으로 사용하는 주체는 자신을 변형에 대해 개방적인 주체로 구성한다 — 주체의 내적 구성에 있어서도 이성의 사용은 그 구성의 변화와 연결된 문제인 것이다.

## 주체는 자신을 무엇으로 구성하는가

두 번째 작업은 주체 구성의 성격을 묻는 것이다. 동일성으로서의 주체의 구성이나 비동일적 주체의 구성이나로 정식화할 수 있는 이 문제를 다룸에 있어서 본 논문이 목표로 하는 것은 후자의 가능성을 칸트 철학의 내적 논리와 서술에 입각해서 어디까지 전개시킬 수 있는지를 타진해 보는 것이며, 이 작업은 세 가지 차원의 이질성, 즉 주체 외부 및 내부의 이질성과 그것을 전제로 하는 시간적 관점에서 본 주체 자신의 구성에 있어서의 이질성(=주체의 변화)에 초점을 맞추어 수행된다.

「계몽이란 무엇인가?」에 대한 분석의 중심에 위치하며, 성숙과 자율이라는 계몽의 이념의 구체적인 전개와 실행을 의미하는 **이성의 공적 사용**은 일차적으로 사회적 차원에서, 즉 주체와 주체를 둘러싼 세계와의 관계에서 정체화(동일화, identification)와 탈정체화(de-identification)의

대립이라는 문제 구도를 정립한다. 이성의 사적 사용이 “어떤 시민적 지위나 공직에서 자신의 이성을 사용하는 것”(WA VIII37)을, 다시 말해 “특수한 정체화의 공동체적-제도적 질서를 지칭”<sup>15)</sup>하는 데 반해, 이성의 공적 사용은 칸트가 “기계의 부분”이라고 부르는 저 선(先)규정된 사회적 정체성에서 벗어나 “자신을 전체 공동체의 구성원으로, 나아가 세계 시민사회의 구성원으로 간주”하는 것을 의미한다.(WA VIII37) 세계시민사회의 구성원으로서의 지위는 기존의 사회적 질서가 할당하는 어떠한 정체성과도 동일시될 수 없으며, 그런 의미에서 이성을 공적으로 사용하는 주체는 사회적으로 미리 규정되어 할당되는 모든 특수한 정체화의 논리로부터 벗어난다. 그러므로 이성의 공적 사용은 기존의 어떠한 정체성에 의해서도 규정되지 않는다는 의미에서 탈정체화의 운동을 구성한다.

그러나 정체화에 반(反)한다는 것은 아직 주체의 자기구성에 관한 소극적 규정에 머물 뿐이다. 주체의 변형을 향한 자기구성의 적극적 규정은 이질성 혹은 타자성과의 관계에서 주어지며, 이는 이성의 공적 사용을 ‘확장된 사유방식의 준칙’ 혹은 ‘공통감’과 연결시킬 때 가능하다. 칸트는 『인간학』에서 이 연결을 수행하는바(Anth, VII228-229), 이제 확장된 사유방식 혹은 공통감으로서의 이성의 공적 사용은 “자기의 반성에서 다른 모든 사람의 표상방식을 [...] 고려”하는 것, 즉 “자기의 판단을 다른 사람의 실제적이라기보다는 오히려 한낱 가능한 판단들에 의지해 보고, 또 한낱 우리들 자신의 판정에 우연적으로 부수하는 제한들을 사상(捨象)하여 스스로 타자의 위치에 서봄”(KU, V293)을 의미한다. 즉 이성의 공적 사용은 타자와의 관계를 필연적으로 요구하는바, 이 관계맺음은 현실적인 차원을 넘어서 잠재적인(“가능한”) 타자성 — 이것은 특정한 타자적 주체가 아니라 상이한 주체들 간의 시차(視差)적 이질성 그 자체를 의미한다(III장 4절) — 을 포괄할 정도로 전면적인 것이다. 그리고 이 잠재적인 타자성, 즉 이질성의 수용이라는 문제는 이성의 공적 사용을 주체들 **사이**의 문제를 넘어 주체 **내부**의 문제로 만든다. 이러한 관점에

---

15) Slavoj Žižek, *First as tragedy, then as farce*. London ; New York : Verso, 2009/김성호 옮김, 『처음에는 비극으로 다음에는 희극으로 : 세계금융위기와 자본주의』, 창비, 2010, 209면.

서 보면 이성의 공적 사용의 함의는 일반적인 해석에서와 달리 언론·사상의 자유 혹은 공론장이라는 자유주의적 틀에 갇히지 않는다. 이성의 공적 사용, 즉 계몽은 주체가 자신의 내부에서, 자신과의 관계에서 ‘공공성’을 달성할 것을 요구한다. 소위 사회적 공공성은 이러한 ‘주체적 공공성’ 없이는 불가능하다.

그러므로 이성의 공적 사용은 두 가지 해석적 의의를 갖는다. 첫째, 본 논문에서 그것은 성숙과 자율이라는 계몽의 이념과의 연결 속에서 주체화, 즉 주체 구성의 문제로 독해된다. 둘째, 이때 주체 구성은 사회적으로 부과되는 정체화의 논리를 넘어서 잠재적인 다양성을 자신의 구성요소로 삼음으로써 달성되는 지속적인 주체의 자기변형으로 이해될 수 있는 측면을 갖는다. 즉 이성의 공적 사용은 앞서 언급한 주체 구성과 이질성의 세 가지 관계 가운데 외적 이질성의 문제를 사고토록 하되, 여기서 외적 이질성은 단순히 주체들 간의 개인주의적·자유주의적 관계라는 외면적 의미를 넘어서 주체가 차이들의 관계로서의 “공통세계(common world)”<sup>16)</sup>를 내면화한다는 의미에서의 비동일적 주체 구성이라는 문제와 관련된다.

주체의 자기변형과 이질성의 두 번째 관계는 내적 이질성의 문제인바, 본 논문은 이것을 칸트 철학에서 주체의 내적 구성이라는 관점, 즉 주체를 구성하는 능력들의 관계 내지 배치라는 관점에서 검토한다. 칸트 비판철학에서 주체는 서로 다른 본성을 가진 능력들의 관계로 나타난다. 비판철학은 본성상 이질적인 능력들 간의 관계 수립에 관한 철학이다. ‘나는 무엇을 알 수 있는가’, ‘나는 무엇을 행해야 하는가’, ‘나는 무엇을 희망해도 좋은가’와 같은 칸트 철학의 주도 물음들에 대한 답은 저 능력들 간의 다양한 관계 조합으로 주어진다. 가령 인식적 진리는 지성과 감성의 관계에서 정립되지만, 윤리에서는 (경향성으로의) 감성과 이성의 관계가 문제이다. 또한 같은 지성과 상상력의 관계라도 인식에서의 ‘규정적’ 관계와 취미판단에서의 ‘자유로운 일치’는 다르다. 그러므로 비판철

16) Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago : University of Chicago Press, 1958/이진우·태정호 옮김, 『인간의 조건』, 한길사, 1996, 110면.

학의 관점에서 주체의 자기구성을 말한다는 것은 본성상 이질적인 능력들의 간의 관계로 나타나는 주체의 내적 구성에 관해 말한다는 것이다. 요컨대 인식의 문제, 윤리의 문제, 미학의 문제 등과 같은 모든 철학적 문제들이 능력들 간의 관계 구성의 문제로 정식화된다는 의미에서 **칸트 비판철학은 주체의 내적 구성에 관한 이론**이다.

칸트에게 있어서 인간은 이질적 요소들의 단순한 병존이 아니다. ‘구성’은 한낱 병존을 넘어서는 관계를 함축한다. 말하자면, 이질적 요소들 간의 ‘구성적 관계’에 인간적인 것의 본질이 있다. 그리고 이 관계는 관계를 이루는 항들로 환원되지 않는다. 그러므로 칸트 철학에서 주체는 그 주체를 구성하는 어떠한 부분과도 배타적으로 동일시될 수 없다. 주체는 주체를 구성하는 부분들의 관계에 의해서만 규정된다.

그러나 이것으로 주체 구성에 관한 모든 사안이 말해진 것은 아니다. 정작 중요한 것은 능력들이 이루는 관계의 성격, 주체를 낳는 구성의 성격이다. 주체의 내적 구성을 동일성의 구성으로 이해하는 관점에서 보면 주체를 구성하는 능력들의 이질성은 (중간에 어떠한 과정이나 단계를 거치든 그 최종 심급에서는) 주체의 동일성 속에서 중화되거나 제거된다. 그러나 반대로 내부의 이질성을 배제하지 않을 뿐만 아니라 오히려 적극적으로 그것에 기초하는 주체의 구성을 생각할 수 있는바, 우리가 칸트 비판철학으로부터 재구성해내려 하는 주체 구성 모델이 바로 이것이다.

칸트 철학 안에는 주체의 구성에 대한 이와 같은 두 가지 대립적인 이해를 뒷받침할 수 있는 사고와 서술들이 모두 존재한다. 칸트 철학에서 분명하게 나타나는 하나의 사유 노선은 주체를 구성하는 상이한 기능 혹은 능력들 간의 관계를 합목적적 질서에 종속된 것으로 본다. 이러한 관점에서는 서로 다른 본성을 갖는 능력들(가령 감성과 지성)일지라도 일정한 목적(가령 인식)을 위해 기능적으로 합치하도록 되어 있다는 점이 강조되며, 간혹 불가피한 것으로 설명되는 불일치(초월적 가상이나 승고의 경우)마저도 종국에는 다른 맥락에서의 합목적성(대개 도덕적 합목적성)을 갖는 것으로 설명된다. 아마도 칸트 자신의 철학적 ‘의도’는 이러한 합목적적 설명에 있었다고 해야할 것이다. 이와 같은 관점에서 보면

이질적 능력들은 합목적적 질서의 인도 아래 동일성으로서의 주체를 구성하는 데 복무한다.

그러나 칸트 철학에서 능력들이 본성상 이질적이라는 사실, 그리고 그러한 이질성이 제거불가능한 불일치를 생산하는 장면들이 함축하는 바를 가능한 한 멀리까지 밀고 나갈 경우 우리는 다른 그림을 얻게 된다. 여기서도 행위, 사유, 선택의 기저에 있는 것은 별개의 특정한 부분적 능력이 아니라 전체적인 주체의 구성이지만, 그 구성은 능력들의 이질성을 중화하는 기능적이고 목적론적인 관계로 규정되지 않는다. 이 경우 우리는 이질적인 것들의 비-동일적인 관계 자체가 형성하는 상태를 그 자체로 주체의 구성이라고 생각할 수 있다. 이성이 제거불가능한 가상의 원천으로 나타나는 초월적 가상론, 이성적 동물의 분열을 가리키는 의무론, 이성과 상상력이 서로에게 가하는 ‘폭력’을 목격하게 되는 숭고론과 천재론은 칸트 철학에서 그러한 주체의 비-동일적 구성의 가능성을 함축하는 장면들이다.

본 논문이 칸트 철학 내부에 있는 비동일적 주체 구성의 가능성을 발굴 혹은 재구성하려 한다고 할 때, 그러한 작업과 관련되는 것은 물론 후자의 노선이다. 구체적으로 V장은 가상(초월적 변증학)과 명령(의무)과 폭력(숭고)을 비판철학적 주체의 필연적 계기로 확인하는 가운데 그와 같은 이질성에 기반한 주체 형상을 추적해보려는 시도다. 이 논의에서 주목할 것은, 주체의 자기동일적 구성이 실패로 끝나는 지점에 공통적으로 무한한 이념의 능력으로서의 이성이 개입하고 있다는 점이다. 이성을 주체의 자기동일성의 보루로 보는 통상적인 이해와는 반대로, V장의 논의에서 이성은 끊임없이 동일성을 불안정하게 하는 힘으로 나타난다.

그러나 우리가 앞서 언급한 바 있는 칸트 철학의 복합적 성격은, 비판철학적 주체 구성에서 확인되는 이와 같은 이질성의 힘들이 무한한 이질화의 가능성을 보유하는 주체의 구성으로 온전히 이어지는 일이 순탄치 않을 것임을 예감케 한다. 가령 이성은 절대적 이질성으로서의 무한의 능력이자 본성상 한계의 위반과 철폐를 요구하는 능력이지만, 다른 한편저 이질화와 월경(越境)의 충동을 한계 내부의 목적론적 체계의 기준점

으로 봉합하는 능력이기도 하다. 칸트 철학을 인도하는 물음들이 수렴하는 질문형식인 ‘인간이란 무엇인가?’와 그 질문형식이 정립하는 주체성 형식인 ‘인간’, 그리고 인간-형식의 중추를 이루는 도덕적 운명 내지 사명이 저 봉합을 지탱하는 지주(支柱)들이다. 요컨대 「계몽이란 무엇인가?」가 제시하는 계몽의 벡터는 비판철학을 규정하는 ‘인간’이라는 주체 형상 — 계몽은 정의상 어떠한 형식으로든 미리 정해져서 주어지는 주체 형상과 대립하는데, 인간은 가장 일반적으로 전제되어서 그것 없이는 아예 주체(화)를 사고하는 일조차 불가능하다고 여겨지는 주체성 형식이다 — 과 길항하며, 저 벡터의 완전한 전개는 그것을 억제하는 이 긴장·대립·길항 관계의 해소를 요구한다.

## 푸코에 의한 칸트 철학의 변형과 지속

V장까지의 논의가 푸코가 재규정한 계몽의 관점을 칸트 철학 자체의 내적 논리 및 서술과 접속하는 일이 어디까지 가능한지를 타진하는 것이었다면, VI장은 그러한 작업이 부딪힐 수밖에 없는 한계와 그로부터 제기되는 문제를 다시 푸코에 의한 칸트 철학의 변형과 지속이라는 지평으로 돌아가 검토한다. 푸코적 계몽의 관점에서 칸트 철학을 독해함에 있어 우리가 부딪힌 문제는 비판철학의 중심에 있는 ‘인간’이라는 주체 형상과 계몽이 뜻하는 주체의 자기변형이라는 벡터 사이의 대립, 그리고 그것의 기저에 있는 경험적인 것과 초월적인 것 사이의 긴장이라는 문제를 중심으로 한다. 그리고 이는 주체의 자기구성을 외적 구성과 내적 구성으로 나누어 검토하는 본고의 논의 방식을 낳은 바로 그 문제 구도이기도 하다.

앞서 우리는 이성의 사용이라는 문제계를 비판철학과 계몽의 연결고리로 검토했지만, 사실 푸코의 관점에서 이는 불충분한 시도다. 푸코가 말하는 ‘우리 자신의 비판적 존재론’은 초월적 존재론이 아니라 역사-비판적 존재론인바, 이에 따르면 비판철학적 주체 구성이 이루어지는 초월적

충위가 역사적 변형 가능성에 개방되지 않는 한, 이성의 사용이라는 문제계에 의한 계몽과 비판철학의 연결은 주체의 외적 구성과 내적 구성 사이에 존재하는 긴장을 본질적으로 해소하는 데까지 이를 수 없기 때문이다. 계몽의 주체가 보편적이고 비역사적 주체가 아니라 현재성의 주체, 현재를 문제 삼는 주체인 데 반해, 비판철학적-초월적 주체는 역사를 배제한다. 푸코가 칸트의 계몽주의와 비판철학의 관계를 언급하면서도 계몽의 관점에서 비판철학 텍스트에 대한 본격적인 해석을 시도한 바가 없다는 사실이 단순한 우연은 아닌 것이다.

푸코의 관점에서 계몽을 중심으로 칸트 철학을 해석하는 작업은 칸트 철학 자체의 변형을 요구한다. 변형의 핵심은 비판의 비판, 즉 비판철학에 대한 비판적 재전유다. 칸트적 비판의 비판적 재전유는 두 가지 측면을 갖는다. 첫째, 주체의 구성에 대한 푸코의 역사적 비판작업은 비판철학의 정신과 방법을 이어받되 그것을 초월적 충위가 아니라 역사적 충위에서 전개한다. 둘째, 주체에게 부과되는 한계들에 대한 그러한 역사적 비판은, 넘어서지 말아야 할 필연적 한계를 확인하는 칸트의 초월적 비판과 달리, “가능한 한계 넘어서기”<sup>17)</sup>의 실험을 위한 것이다.

주체 이론의 관점에서 이와 같은 비판철학의 비판적 재전유는 푸코의 초기 칸트 해석에서 ‘경험적-초월적 이중체’로서의 인간이라는 주체 형상에 대한 비판으로 나타난다. 이 비판은 두 가지 방향을 취하는바, 첫째는 저 주체 형상이 보편적이고 필연적인 것이 아니라 역사적으로 특유한 것이며 따라서 일정한 조건하에서는 사라질 수밖에 없다는 점을 드러내는 것이다. ‘인간의 죽음’이라는 『말과 사물』 결론부의 테제가 함의하는 바가 이것이다. 첫 번째 비판과 연결되어 있는 두 번째 비판은 ‘경험’과 ‘초월’이라는 두 가지 개념 모두의 비판적 변형이다. 이제 초월은 특정한 역사적 시기의 가능성의 조건이지만 그 자체로 초역사적이지 않다는 의미에서 ‘역사적 선행(historical a priori)’이 되며, 경험은 모든 경험을 가능케 하는 인간 정신의 보편적 구조와 기능에 의해 정초된다는

---

17) Michel Foucault, "What is Enlightenment?", in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984/정일준 옮김, 「계몽이란 무엇인가?」, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망』, 새물결, 1999, 195면.

의미의 경험이 아니라 역사적 요소들의 우연성과 복합성에 의해 그 가능성의 조건이 규정되는 것으로서의 경험이 된다.

즉, 기원적·정초적·초월적 주체로서의 인간의 지위를 문제삼는 고고학 시기 푸코의 칸트에 대한 비판적 해석은 경험적인 것과 초월적인 것의 이중 구조를 수용한 상태에서 양자의 관계에 대한 적절한 설명을 제시하는 것이 아니라, 그 구도 자체, 그러한 구도를 가능케 한 역사적 가능성의 조건 자체를 문제 삼는다. 근대적 인간 개념이 문제적인 것이라면, 경험적-초월적 이중체라는 그것의 규정도 문제적인 것이다. 요컨대 경험적-초월적 이중체로서의 인간에 대한 비판은, 경험적인 것과 초월적인 것 사이의 적절한 관계 정립을 위한 것이 아니라 바로 그 이중적 구조 자체에 대한 비판이다.

이러한 비판은 계몽에 대한 재해석에 입각한 주체성의 재개념화와 매우 밀접하게 연관되어 있다. 즉 푸코가 ‘우리 자신’이라 부르는 계몽의 주체는 칸트 철학으로부터 탄생한 ‘경험적-초월적 이중체’로서의 인간이라는 주체 형상을 칸트 철학의 비판적 재전유를 통해 역사적으로 비판하는 작업과 불가분의 관계에 있다. 계몽의 주체는 역사적 변화 가능성에 열려 있다는 점에서 초월적 주체가 아닐 뿐 아니라, 현재의 자신을 구성한 역사적 조건들에 대한 비판, 즉 고고학적-계보학적 탐구를 수행한다는 점에서, 자신의 새로운 구성을 위해서 자신이 밭 딛고 서있는 역사적 선형을 문제 삼는다는 점에서 단순히 자신을 둘러싼 실증성들에 사로잡혀 있는 (초월적 주체의 분리불가능한 대응항인) 경험적 주체도 아니다. 계몽의 주체는 바로 이런 의미에서 경험적-초월적 이중체로서의 인간을 대체하는 대안적 주체성을 구성한다.

그러므로 푸코에 의해 재정립된 칸트주의는 경험적인 것과 초월적인 것이라는 이중 구조를 전제한 상태에서 양자의 관계를 설정하거나 설명하지 않는다. 푸코적 칸트주의는 바로 그 구도 자체를 문제 삼는다. 푸코는 인간-주체 형상을 구성하는 경험적 측면과 초월적 측면과의 긴장이라는 문제를 해결하는 것이 아니라 (문제의 기반 자체를 허문다는 의미에서) 해소한다.



요컨대 계몽의 주체는 칸트 철학으로부터 탄생한 ‘경험적-초월적 이중체’로서의 인간이라는 주체 형상을 칸트 철학의 비판적 재전유를 통해 비판함으로써 정립된다. 이런 의미에서 칸트 계몽주의에 대한 푸코의 해석은 푸코에 의한 칸트 철학의 변형과 지속을 집약하고 있다고 하겠다.

## II. 칸트의 계몽과 비판에 대한 푸코의 재해석

### 1. 계몽의 재해석 : 현재(성)의 철학, 우리 자신의 비판적 존재론

푸코에게 칸트의 「계몽이란 무엇인가?」는 자신이 분석했던 다른 많은 텍스트들과 같은 위치에 있지 않다. 니체의 텍스트들이 그렇듯이 그것은 단순히 거리를 두고 ‘분석’할 수 있는 대상이 아니라 푸코 자신의 일부를 이루는 텍스트이다. 푸코는 「계몽이란 무엇인가?」가 다루는 문제뿐만 아니라 그 문제를 다루는 방식까지도 자신과 기꺼이 연결시킬 뿐만 아니라, 이 텍스트가 자신에게 있어서 하나의 문장(紋章, blason)이자 페티쉬(fétiche)라고까지 말한다.<sup>1)</sup> 푸코 외에는 그 누구도 이 작은 텍스트에 이토록 큰 의미를, 이런 방식으로 부여하지는 않았다. 「계몽이란 무엇인가?」는 푸코 이전에도 ‘유명한’ 텍스트였지만 푸코에 이르러서야 비로소 철학적 중요성, 그것도 매우 독특한 중요성을 갖는 텍스트가 되었다. ‘푸코의 칸트’의 핵심에 있는 「계몽이란 무엇인가?」에 대한 푸코의 독해를 연구한다는 것은, 푸코가 이 텍스트에 부여한 저 독특한 중요성을 이해하는 것, 다시 말해 푸코가 이 텍스트를 자기 자신과 연결시키는 방식을 이해하는 것이기도 하다.

푸코는 「계몽이란 무엇인가?」가 철학적 성찰의 장에 새로운 유형의 문제를 도입했다고 말한다. 이 새로운 문제란 “오늘날 무슨 일이 일어나고 있는가? 지금 무슨 일이 일어나고 있는가? 우리 모두가 살고 있고, 내가 글을 쓰고 있는 순간을 규정하는 이 ‘지금’이란 무엇인가?”이다. 얼핏 단순해 보이는 이 물음들을 푸코는 “현재성(actualité, presentness)

---

1) Michel Foucault, *Government of self and others*, trans. Graham Burchell. Plagrave Macmillan, 2010, 7면.

의 문제”로 정식화한다.<sup>2)</sup> 현재성의 문제가 갖는 중요성은, 푸코가 1978년부터 죽음에 이르는 1984년까지 다수의 강연과 인터뷰, 원고 등에서 지속적으로 수행한 「계몽이란 무엇인가?」에 대한 모든 분석들에서 ‘현재’의 철학, ‘오늘’의 철학, ‘현재성’의 철학, ‘지금 이 순간의 우리’에 대한 철학이라는 테마가 중심에 자리하라는 사실을 통해 가늠해볼 수 있다.<sup>3)</sup> 푸코가 이 현재(성)의 철학을 부르는 다른 이름은 “우리 자신의 비판적 존재론(l'ontologie critique de nous-mêmes)”이다.<sup>4)</sup> 이번 절의

2) Michel Foucault, “Kant on Enlightenment and revolution”, in *Foucault's new domains*, ed. Mike Gane and Terry Johnson, London and New York: Routledge, 1993/정일준 옮김, 「혁명이란 무엇인가?」, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망』, 새물결, 1999, 163-164면.

3) 현재의 철학이라는 문제의식 자체가 이 시기에 등장한 것은 아니다. 그것은 이미 1960년대부터 푸코의 철학적 사유를 규정하는 문제였다. 그러나 현재성의 문제를 철학에 최초로 도입한 것이 칸트의 「계몽이란 무엇인가?」라는 후기의 주장과 달리, 그때 현재의 철학과 결부되는 이름은 칸트가 아니라 니체였다. “내 작업이 철학과 무언가 관련이 있다는 것은 충분히 가능하다. 철학이 적어도 니체 이후로 모든 사람, 모든 시대에 통할 수 있는 진리를 더 이상 추구하지 않고 진단하기를 과제로 삼는 한에서 특히나 그렇다. 나는 진단하려고, 현재에 대한 진단을 수행하려고 노력한다. 그것은 우리가 오늘날 무엇이며, 오늘날 말하고 있는 것을 말한다는 것이 무엇을 의미하는지에 대한 진단이다. 우리 발밑을 파들어가서 이러한 굴착작업은 니체 이래 동시대 사유의 특징이며, 이와 같은 의미에서 나는 철학자라고 공언할 수 있다”(Michel Foucault, “Qui êtes-vous professeur Foucault?”(1967), *Dits et écrits I*, Paris: Gallimard, 1994, 606면. 이상길, 「열광의 정치학: 미셸 푸코의 「계몽이란 무엇인가?」에 관하여」, 『안과밖』, Vol. 38, 2015에서 재인용) 우리는 여기서 ‘진단’과 ‘굴착작업’이라는 니체-푸코적 개념이 현재의 철학과 결부되는 것을 본다. 그것은 또한 저널리즘-언론인이라는 테마와 연결되기도 한다. “내가 관심 있는 것은 현재성, 즉 우리 주위에서 무엇이 일어나는지, 우리는 누구인지, 세상에 무엇이 도래하는지 하는 문제들이다. 그런 한에서 나는 스스로를 언론인이라고 여긴다. 니체 이전까지 철학은 영원성을 그 존재이유로 삼았다. 최초의 철학자—언론인은 니체였다. 그는 철학의 장 안에 오늘을 끌어들었다. 그 이전에 철학자는 시간과 영원성을 알았다. 그러나 니체는 현재성에 대해 강박을 가지고 있었다. 나는 미래를 만드는 것은 우리라고 생각한다. 미래는 우리가 지금 일어나고 있는 것에 반응하는 방식이며, 우리가 어떤 운동, 어떤 의심을 진리로 변환하는 방식이다. 만일 우리가 미래의 주인이고자 한다면, 우리는 근본적으로 오늘이라는 문제를 제기해야만 한다. 그런 이유로 내게 철학은 일종의 급진적 저널리즘이다.”(Michel Foucault, “Le monde est un grand asile”(1973), *Dits et écrits II*, Paris: Gallimard, 1994, 434면. 이상길, 앞의 글에서 재인용) 이어지는 논의에서 밝혀지겠지만, 이 두 인용문에는 「계몽이란 무엇인가?」를 중심으로 논의되는 ‘현재(성)의 철학’의 핵심이 모두 담겨 있다. 이처럼 1970년대 초중반까지 니체의 이름으로 검토되던 현재의 철학이 70년대 후반부터 칸트와 결부되기 시작한 이유와 과정은 별도의 연구를 필요로 하는 문제일 것이다.

4) Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984/정일준 옮김, 「계몽이란 무엇인가?」.

과제는 푸코가 「계몽이란 무엇인가?」의 중심 문제로 규정한 현재(성)이란, 현재(성)의 철학이란 무엇인가, 그리고 그것은 어떤 의미에서 ‘우리 자신의 비판적 존재론’이라 불리는가를 밝히는 것이다.

「계몽이란 무엇인가?」는 칸트의 다른 역사철학적 저작들과 다르다. 그것은 「인간 역사의 추측상의 시작」(“Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte”)처럼 역사의 기원이라는 문제를 다루지 않고, 「세계시민적 관점에서 본 보편사의 이념」(“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”)처럼 역사의 성취나 완성에 관심을 갖지 않으며, 「만물의 종말」(“Das Ende aller Dinge”)이나 「철학에서 목적론적 원리들의 사용에 관하여」(“Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie”)를 비롯한 거의 모든 역사철학적 저술들을 관통하는 목적론적 관점의 지배를 받지 않는다. 「계몽이란 무엇인가?」는 역사의 기원도, 종말도, 완성도, 목적도, 즉 역사에 관한 어떠한 초험적 문제도 묻지 않고, 다만 현재, 오늘, 지금 이 순간의 우리를 물으며, 그러한 것으로서 칸트의 역사철학, 나아가 사상 전체에서 독특한 위치를 점한다.<sup>5)</sup>

현재성의 문제는 칸트 외의 다른 철학자들과의 관계에서도 이 작은 텍스트에 특별한 의미를 부여한다. 물론 칸트가 현재를 철학적 사유의 주제로 삼은 최초의 철학자는 아니다. 푸코에 따르면 칸트 이전에도 자신이 속해 있는 시대에 대한 철학자들의 성찰은 존재했으며, 그것은 대체로 다음과 같은 세 가지 형태를 취했다. 1) 플라톤의 『정치가』에서와 같이 현재를 어떤 극적인 사건이나 고유한 특질에 의해 다른 시대와 구분되고 분리되어 있는 특수한 시대로 보는 것, 2) 아우구스티누스(Aurelius Augustinus)의 역사 해석에서와 같이 현재 속에서 장래에 도래할 사건을 알리는 징조를 해독하는 것, 3) 비코(Giambattista Vico)가 『새로운 학문』(*La Scienza nuova*)의 마지막 장에서 그랬던 것처럼 현재를 새로운 세계를 향한 이행의 지점으로 사고하는 것.<sup>6)</sup> 이러한 방식의

---

『자유를 향한 참을 수 없는 열망』, 새물결, 1999, 196; 200면.

5) Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 163-164면.

성찰들에서 현재는 미래의 특권적 사건 혹은 시점과의 관계 속에서 그러한 관계에 의해 특권화되거나, 아니면 역사상의 다른 어떤 시대와도 다른 그것만의 특권적 특질에 의해 그 자체로 특권화된다.

이처럼 현재를 역사 속의 ‘특별한’ 시기로 간주하는 태도가 칸트 이전의 사유에만 특징적인 것은 아니다. 푸코는 그러한 사유형식을 일종의 “습관”이라고, 그것도 헤겔 이후 근대적 사유를 통틀어 가장 해로운 습관들 가운데 하나라고 말한다. 철학자들, 나아가 사람들은 자신이 속해 있는 시기를 역사상 가장 밝은 시기로, 혹은 가장 어두운 시기로, 아니면 결정적인 전환이나 단절의 시기로 생각하고 싶어 한다. 그러나 푸코가 보기에 당대와 대면하는 사유에 필요한 것은 현재를 모든 것이 완결되거나 다시 시작되는 유일무이한 시기 혹은 근원적인 시기로 파악하는 “근엄함”이 아니라 현재가 역사 속에서 어떠한 특별한 위치에도 있지 않음을 받아들이 수 있는 “겸손함”이다. 현재는 암흑의 심연이나 승리의 새벽이 아니더라도, 바로 우리가 속해 있는 ‘지금’이라는 이유만으로도, 아니 다른 무엇도 아닌 정확히 그 이유 때문에 충분히 철학적 성찰과 분석의 주제가 될만하다. 다시 말해 현재는 아무런 특권도 갖고 있지 않다는 점에서 다른 모든 역사적 시기와 다를 바 없지만, 다른 아닌 ‘현재’라는 점에서는 그 어떠한 역사적 시점과도 같지 않다. 그리고 푸코에 따르면, 근엄하게 현재를 특권화는 것이 아니라 겸손하게 현재의 성격과 그 현재를 사는 우리에게 대해 질문하는 것이야말로 철학적 사유가 말아야 하는 역할이며, 칸트가 『계몽이란 무엇인가?』에서 제기하고 수행했던 과제이다.<sup>7)</sup>

요컨대 역사 속에서 어떠한 특권도 갖고 있지 않지만, 어떠한 역사적 시점과도 같지 않은 ‘오늘’이 ‘현재’ 그 자체로서 갖는 성격을 ‘현재성’이라 한다면, 이 ‘현재성’이야말로 『계몽이란 무엇인가?』가 제기하는 가장 중요한 문제다. 말하자면 계몽은 현재성의 문제다.<sup>8)</sup> 그러므로 ‘계몽

6) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 179-180면.

7) Michel Foucault(Gérard Raulet), “Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault”, *Telos*, 1983/정일준 옮김, 「비판이론과 지성사: 푸코와의 대담」, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망: 푸코-하버마스 논쟁 재론』, 새물결, 1999, 77면.

이란 무엇인가?’라는 질문은 현재성이 무엇인지를 이해함으로써 대답될 수 있다.

현재성은 두 가지 성격을 갖는데, 하나는 **주체성(subjectivité)**이고 다른 하나는 **특이성(singularité)**이다. 현재성은 1) 주체와의 관련을 통해, 그리고 주체의 관점에 의해 규정되며, 2) 늘 특이한 것으로 나타난다.

현재성이 주체성이라는 성격을 갖는다는 것은, 현재가 주체와 관련하여, 주체의 관점에서, 더 정확히는 주체가 그 안에 속해 있는 것으로 규정되는 한에서 하나의 문제로 제기됨을 의미한다. 현재성이 “지금 이 순간의 **우리**”의 문제라는 말이 의미하는 바가 이것이다. 여기서 현재는 다른 역사적 시기들과의 상대적 비교를 통해 승리의 새벽이나 암흑의 심연, 혁명적 전환점 등으로 평가되는 방식으로 ‘대상화’되지 않는다. 현재, 지금, 오늘은 오직 그 안에 우리가 속해 있기 때문에, 우리가 속해 있는 것으로서만 우리의 관심사가 된다. 그러므로 「계몽이란 무엇인가?」가 수행하는 현재성의 철학이란 현재 속에 포함되어 있으면서 자

---

8) 계몽, 즉 ‘현재성’이라는 문제는 칸트에게서뿐만 아니라 그 이후의 철학사 전체에서 매우 큰 중요성을 갖는다는 것이 푸코의 생각이다. “이 계몽의 문제에서 우리는 이후 2세기에 걸친 오랜 역사를 갖는 어떤 철학함의 방식의 최초의 표현들 가운데 하나를 본다. 18세기 말과 19세기에 태동되었다고 볼 수 있는 이른바 ‘근대’ 철학의 주된 기능, 본질적 기능들 가운데 하나는 자신의 현재성에 대해 스스로 문제를 제기하는 것이다.”(Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 167-168면); “이 두 텍스트[「계몽이란 무엇인가?」와 「다시 제기된 질문 : 인류는 더 나은 상태를 향해 지속적으로 진보하는가」]와 더불어 우리는 어떤 의미에서 철학적 문제들의 계보 전체의 기원 혹은 출발점에 서게 된다. ‘계몽이란 무엇인가?’와 ‘혁명이란 무엇인가?’라는 이 두 물음은 칸트가 자신의 현재성의 문제를 제기하는 두 가지 형식이다. 이 두 물음은 또한 19세기 이래의 근대철학 전체는 아니라 하더라도 적어도 대부분의 근대철학을 계속 따라다니는 문제들이다.”; “‘계몽이란 무엇인가?’와 ‘혁명의 의지로 무엇이 만들어져야 하는가?’라는 두 질문은 함께 우리의 현재성에서 우리의 모습과 관련되어 있는 철학적 질문의 장(場)을 규정한다.”(Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 173; 174면) 푸코는 심지어 계몽의 문제가 서양 철학사 전체를 포괄할 가능성까지 거론한다. “어쨌거나 칸트 이래로 서양 철학에서 매우 근본적이었다 할 수 있는 이 계몽의 문제, 저는 이 문제가 철학의 근본적인 기원까지 이르는 모든 가능한 철학사를 포괄할 수 있다고 믿습니다. 이러한 관점에서 소크라테스 소송의 문제는, 칸트가 계몽의 문제로 생각했던 바에 입각해 전혀 시대착오 없이 타당하게 검토될 수 있는 문제라고 생각합니다.”(Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? : suivie de, La culture de soi*, Paris: Vrin, 2015/오토트랑 심세광·전혜리 옮김, 「비판이란 무엇인가?」, 『비판이란 무엇인가?/자기수양』, 동녘, 2016, 82면)

신을 포함하고 있는 것으로서의 현재를 묻고 검토하는 철학이다. 푸코는 이렇게 말한다.

“칸트의 이 텍스트는 **현재에 대해 말하는 철학자를 그 안에 포함하는 하나의 철학적 사건으로서의 현재**라는 문제를 제기하는 것 같다. [...] 계몽에 관한 이 텍스트와 더불어 우리는 **그 자신의 담론적 현재성을 문제화**하는 철학[...]을 보게 된다. 이 철학은 현재성을 하나의 사건으로, 즉 자신이 그것의 의미와 가치, 철학적 특이성을 진술해야만 하고, 또한 **그 안에서** 자신의 존재이유와 자신이 말해야 하는 바의 근거를 도출해야 하는 그러한 하나의 사건으로 문제화한다. 그리하여 이처럼 **현재에 자신이 포함되어 있음의 문제**를 철학자가 제기할 때 그것은 더 이상 어떤 교리나 전통에 귀속되는 문제가 아닐 것이다. 그것은 심지어 그가 인류 공동체 일반에 속한다는 문제도 아닐 것이다. 그것은 어떤 특정한 ‘우리’, 그 자신의 현재성의 특유한 문화적 집합체에 상응하는 ‘우리’에 포함되는 문제이다.”<sup>9)</sup>

다시 말해, 현재성의 철학을 수행하는 철학자는 ‘인류’라는 보편적이고 영원한 공동체가 아니라 바로 지금 이 순간의 ‘우리’에 속하며, 그러한 조건과 자격에 입각해서 ‘우리’에 관해 묻는다. 『계몽이란 무엇인가?』의 철학, 현재성의 철학이 ‘인류의 존재론’이 아니라 ‘**우리 자신의 비판적 존재론**’인 것은 바로 이 때문이다. 여기서 프랑스어 “de” 혹은 영어 “of”의 번역어인 한국어 “의”는 원어들과 마찬가지로 목적격의 의미와 주격의 의미 모두를 유도한다. 즉 ‘우리 자신의 비판적 존재론’은 ‘우리 자신에 대한 비판적 존재론’이자 ‘우리 자신이 수행하는 비판적 존재론’이다. 현재성의 철학이란 현재에 속해 있는 우리와 우리를 품고 있는 현재, 곧 우리-현재에 대해 우리 자신이 문제를 제기하는 철학이라는 의미에서 ‘**우리 자신의 비판적 존재론**’인 것이다.<sup>10)</sup>

특이성 개념은 주체성보다 더 많은 설명을 필요로 한다. 들뢰즈는 ‘장

9) Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 165-166면. 강조는 인용자.

10) ‘l’ontologie critique de nous-mêmes(the critical ontology of ourselves)’를 ‘우리 자신에 대한 비판적 존재론’으로 옮기면 안 되는 이유가 여기에 있다.

치(dispositif)<sup>11)</sup> 개념을 중심으로 푸코 철학 전반을 개관하는 글에서 푸코 사유의 중요한 특징 가운데 하나로 “보편적인 것의 포기”를 거론한다. 들뢰즈에 따르면 푸코 철학의 관점에서 “일자(l'Un), 전체(le Tout), 참된 것(le Vrai), 대상(l'objet), 주체(le sujet)는 결코 보편적인 것들이 아니다.” 그것들은 “단일화(unification), 전체화(totalisation), 진리화(vérification), 대상화(objectivation), 주체화(subjectivation)라는 특이한 과정들”의 효과, 즉 그러한 과정을 실행하는 테크놀로지들, 곧 장치들의 효과일 뿐이다. 대부분의 이론은 이 ‘효과’를 주어진 것으로 전제하고 출발하지만, 푸코의 철학은 저 효과들을 가능케 하는 조건에 대한 분석의 끝에서 오직 ‘유명론(唯名論)’적인 것으로만 보편적인 것들을 만날 뿐이다. 그러므로 푸코의 관점에서 보면 “보편적인 것은 사실 아무것도 설명하지 못한다. 오히려 설명되어야 하는 것이 보편적인 것이다.”<sup>12)</sup> 푸코는 자신의 중심 개념인 권력이나 지식에 대해서조차도 방법론적 유용성만을 인정하며, 따라서 유명론적인 관점에서 이해하고 사용해야 한다고 말한

11) ‘장치’는 힘의 관계를 일정한 방식으로 구성·변형·활용할 목적으로 그 관계에 개입하는 이질적 요소들의 집합을 의미한다. “이 장치라는 용어로 제가 포착하고자 한 것은 담론, 제도, 건축적 형식, 규제적 결정, 법, 행정상의 조치, 과학적 연표, 철학적·도덕적·박애적 명제 등으로 이루어진 확연히 이질적인 집합입니다. [...] 이것이 장치의 요소들입니다. 장치 자체는 이런 요소들 사이에서 세워지는 네트워크입니다. [...] 나는 장치를, 말하자면 일정한 역사적 순간에 긴급한 요구에 응답하는 일을 주된 기능으로 하는 일종의 형성체로 이해합니다. 이런 의미에서 장치는 두드러지게 전략적인 기능을 가집니다. [...] 그것은 힘의 관계들에 대한 일정한 조작, 이 힘의 관계들에 대한 합리적이고 잘 조직된 개입을 수반합니다. 이는 그 관계들을 모종의 방향으로 발전시키기 위한 것일 수도 있고, 그것들을 저지하기 위한 것일 수도 있으며, 그것들을 안정시켜 활용하기 위한 것일 수도 있습니다. 그러므로 장치는 언제나 권력관계 속에 새겨집니다.”(Michel Foucault, “The Confession of the Flesh”, in *POWER/KNOWLEDGE: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York : Pantheon Books, 1980, 194-196면)

12) Gilles Deleuze, “Qu'est-ce qu'un dispositif?”, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris: Seuil, 1989/박정태 옮김, 「장치란 무엇인가?」, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사, 2007, 470-485면. 같은 관점에서 폴 벤느(Paul Veyne)는 푸코를 일반관념의 진실을 믿지 않은 ‘회의주의자’로 평가한다. “이 세기에 매우 드문 일인데, 그는, 스스로 고백한대로, 회의주의 사상이었다. [...] 그는 결코 일반적 관념들(idées générales)의 진실을 믿지 않았다. 왜냐하면 그는 토대가 되는 그 어떤 초험성도 받아들이지 않았기 때문이다.”(Paul Veyne *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris : Albin Michel, 2008/이상길 옮김, 『푸코, 사유와 인간』, 산책자, 2009, 8-9면)



다.

“분석의 매순간마다 이 두 용어에 구체적이며 명확한 내용을 부여할 수 있어야 합니다. **이러한** 지식의 요소, **저러한** 권력 메커니즘 하는 식으로 말입니다. **하나의** 지식 또는 **하나의** 권력이 존재한다거나, 아니면 더 나쁘게는 자기 안에서 자기 스스로 작동하는 듯한 **보편적** 지식 또는 **보편적** 권력이 존재한다고는 결코 전제하지 말아야 합니다.”<sup>13)</sup>

그러므로 푸코에게 진정한 분석과 관심의 대상이 있다면, 그것은 “**이러한**”과 “**저러한**”의 **방식**으로만 존재한다. 그리고 이처럼 “이러한”과 “저러한”의 **방식**으로만 존재하는 것, 들뢰즈와 가따리라면 아마도 ‘이것임’(heccéité, thisness)’이라고 부르고자 했을 것, 그것을 푸코는 ‘특이성’이라 명명한다.<sup>14)</sup> 폴 벤느(Paul Veyne)에 따르면 특이성은 “푸코주의의 존재론적 원리”다. 푸코식의 존재론적 관점에서 보면 “모든 시대, 역사적 우주는 이전의 카오스에서 유래한 특이성들의 카오스에 불과하다.”<sup>15)</sup> 특이성은 그것과 방법론적으로 대응하는 계보학과 관련하여 고찰할 때 더 잘 이해될 수 있다. 푸코가 “역사-철학적 연구방식”이라고도 부르는 저 유명한 푸코의 방법론인 계보학에서 중요한 것은 “어떠한 근원에도 의지하지 않는 것, 순수한 형식 속으로 도주하지 않는 것”이다. 역사-철학적 연구로서의 계보학이 “역사철학이나 역사적 분석으로 전락하지 않으려면 그것은 **순수한 특이성의 내재적 장** 속에서 지속되어야 한다.” 역사-철학적 연구로서의 계보학은 철학적 틀에 입각해서 역사를 추상화하지 않는다는 점에서 ‘역사철학’과 다르며, 역사 속에서 주어지는 ‘일반개

13) Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? ; suivie de, La culture de soi*, Paris : Vrin, 2015/오토르망 심세광·전혜리 옮김, 「비판이란 무엇인가?」, 『비판이란 무엇인가?/자기수양』, 동녘, 2016, 66면.

14) “특수성이 일반성의 한 사례로 환원되는데 반해, 특이성이란 일반성으로 환원되지 않는 일종의 ‘이것임’과 관련되어 있다.”(사토 요시유키, 『권력과 저항 : 푸코, 들뢰즈, 데리다, 알튀세르』, 김상운 옮김, 난장, 2012, 122면) ‘이것임’에 대한 Deleuze와 Guattari 자신의 논의로는 Deleuze and Guattari, *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit, 1980/김재인 옮김, 『천 개의 고원』, 새물결, 2001, 493-503면 참조.

15) Veyne, 『푸코, 사유와 인간』, 126면.

념들’의 외면적 역사를 쓰지 않고 그 가능성의 조건으로 파고 들어가는 고고학적 작업을 수반한다는 의미에서 ‘역사적 분석’과도 다르다. 푸코가 “실증성(positivité)”이라 부르는 구체적인 역사적 국면과 사건에 대한 분석에서는 “어떤 유(類)나 본질이 아닌 [...] 순수한 특이성이 문제”이다. 특이성은, 최종심급을 추구하고 유일한 원인이나 중심적 원인을 찾으려 하며 필연성의 관점에서 사태를 설명하는 일반적인 인과 모델로는 적절히 포착되고 설명되지 않는다. 특이성이 일체의 인과적 설명을 벗어난다는 이야기는 아니다. 다만 특이성에 대한 이해와 규명은 최종심급이나 근원적 원인을 중심으로 하는 단일하고 필연적인 인과 구조의 위계성이 아니라 “관계의 다수성, 다양한 유형의 관계들 사이의 구분, 다양한 형식의 연결의 필연성들 사이의 구분, 상호작용과 순환적 작용의 해독, 이질적 과정들의 교차에 대한 고려”를 필요로 한다는 말이다. 다시 말해 특이성의 분석에서 중요한 것은 “파생적인 현상들의 총체를 하나의 원인으로 환원하는 것이 아니라, **특이한 실정성을 그 특이성 속에서 명료화**하는 작업”인 것이다. 그리고 이러한 작업에 푸코가 붙인 이름이 바로 계보학이다. 계보학은 “특이성의 출현 조건을 이해할 수 있게 해주는 절차”이다.<sup>16)</sup>

특이성의 다른 이름은 ‘사건(événement)’이다. 푸코는 계보학적 연구를 “사건화(événementialisation)의 검토”라고 부르기도 한다.<sup>17)</sup> 사건은 보편적이고 일반적 틀로 환원되지 않기 때문에, 즉 특이하기 때문에 사건이다. 푸코의 독해에 따르면 「계몽이란 무엇인가?」는 현재를 하나의 사건으로 이해한다. 앞서의 인용문을 다시 보자.

“칸트의 이 텍스트는 현재에 대해 말하는 철학자를 그 안에 포함하는 **하나의 철학적 사건으로서의 현재**라는 문제를 제기하는 것 같다. [...] 계몽에 관한 이 텍스트와 더불어 우리는 그 자신의 담론적 현재성을 문제화하는 철학[...]을 보게 된다. 이 철학은 현재성을 **하나의 사건으로**, 즉 자신이 그것의 의미와 가치, 철학적 특이성을 진술해야만 하고, 또한

16) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 70-71면.

17) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 63면.

그 안에서 자신의 존재이유와 자신이 말해야 하는 바의 근거를 도출해야 하는 그러한 **하나의 사건**으로 문제화한다.”<sup>18)</sup>

요컨대 현재성의 철학은 현재를 ‘하나의 사건’으로, 즉 특이한 것으로 다룬다. 사건이 어떻게 사건으로 출현하는지를 검토한다는 의미에서 ‘사건화’의 관점에서 수행되는 현재에 대한 계보학적 탐구는, 지금 이 순간이 어떻게 바로 지금 이 순간과 같은 성격을 갖게 되었는지를, 다시 말해 **현재의 현재성**을 묻는다. 당연히도 이 현재의 현재성에 대한 물음은 역사에 대한 어떠한 일반론으로도 대답될 수 없다. 현재성은 애초에 그러한 일반론을 벗어난 곳에서만 하나의 문제로 제기되기 때문이다. 그러므로 **현재성은 특이성**이다. 현재, 오늘, 지금은 주체적일 뿐 아니라 특이하다. 폴 벤느는 특이성이 “푸코주의의 존재론적 원리”라고 했다. 이제 우리는 현재의 철학이 어째서 “우리 자신의 비판적 **존재론**”인지를 알 수 있다.

당연히도 현재성의 전모는 주체성과 특이성이 함께 고려되는 자리에서 드러난다. 주체성과 특이성은 서로를 규정하며, 그러한 방식으로 현재성을 규정한다. 우선 우리는 다른 어느 시간도 아닌 지금 이 순간에 속해 있다. 그리고 현재는 바로 그러한 것으로서 어느 시간과도 다르다. 그러므로 현재는 주체적인 것으로서 특이하다. 다른 한편, 현재성의 현재는 객관화된 시간 속의 한 점이 아니라 ‘오늘날의 우리’를 가리킨다. 그러므로 현재가 특이하다는 것은 오늘날의 우리가 특이하게 존재한다는 것을 의미한다. 지금 이 순간의 우리를 땀진하게 규정하는 보편적이고 일반적 틀은 없다. 우리의 존재는 외부의 선에 의해서건 우리 자신에 의해서건 구체적으로 결정된다.

그러므로 주체성과 특이성의 결합으로서의 현재성은 ‘지금 이 순간의 우리’라는 말로 집약된다. 그리고 ‘지금 이 순간의 우리’는 구체적인 제도, 실천, 전략, 테크놀로지, 장치에 의해, 요컨대 푸코의 용어를 쓰자면 ‘통치성(gouvernementalité)’에 의해 형성되고 규정된다.

---

18) Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 165-166면. 강조는 인용자.

앞서 푸코와 그의 이론에 대한 몇 가지 오해를 언급했지만, 권력이 얼마나 완벽하게 우리를 억압하고 봉쇄하고 있는지를 보여준다는 의미에서의 ‘권력 이론가’로 푸코를 규정하는 것만큼 큰 오해는 없다. 푸코는 이렇게 말한다.

“권력을 지배나 제어, 근본적 요소, 유일한 원리, 설명, 혹은 불가피한 법칙으로 이해되게 만들어서는 안 됩니다. 반대로 권력을 언제나 상호 작용의 장 안에서 기능하는 관계로 간주하며, [...] 언제나 가능성, 즉 전도 가능성의 영역에 연계되어 있다는 시각에서 이해해야 할 것입니다.”<sup>19)</sup>

이처럼 푸코는 늘 권력을 하나의 관계로, 그 관계 속에서의 전략적 ‘게임’<sup>20)</sup>에 의해 변형될 수 있는 관계로 사고했다.<sup>21)</sup> 푸코가 권력이나 통치를 연구한 것은 바로 그 변형 가능성, 주체에게 주어지는 구체적인 자유의 가능성을 탐구하기 위한 것이었다.<sup>22)</sup> 사실 푸코는 여기서 더 나아가

19) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 73면.

20) 푸코는 권력, 진리 등 자신의 주요 개념들과 관련하여 ‘게임’이라는 표현을 종종 사용하는데 이는 권력이나 진리라는 ‘효과’를 생산하는 규칙·절차·테크닉 등의 총체를 가리키기 위한 표현이므로, 유희나 놀이와는 무관하다. 가령 ‘진리 게임’에서의 ‘게임’의 의미에 대한 푸코의 설명은 이렇다. “‘게임(game)’이라는 단어 때문에 당신은 오류를 범할 수 있습니다. 내가 말하는 ‘게임’이란 진리를 생산하기 위한 규칙들의 집합체입니다. 모방한다거나 즐겁게 해준다는 의미에서의 게임이 아닙니다. 그것은 일정한 결과를 낳는 절차들의 집합체이며, 그 결과는 원칙들과 절차 규칙들의 기능 속에서 유효하거나 유효하지 않은 것으로, 승자나 패자로 판가름납니다.”(Michel Foucault, “The ethic of the care for the self as a practice of freedom: An interview with Michael Foucault on 20th January 1984”, in *The Final Foucault*, MIT Press, 1987/정일준 옮김, 「자유의 실천으로서 자아에의 배려 : 권력, 자아, 윤리 - 미셸 푸코와의 대담」, 『미셸 푸코의 권력이론』, 새물결, 1994, 120면)

21) “나는 ‘권력’이라는 말을 거의 쓰지 않았으며, 가끔 썼다 해도 그것은 내가 늘 사용하는 표현 즉 권력관계의 줄임말이었습니다. [...] 권력관계는 변화가능한 관계이며, 한번 주어지면 영원히 계속되는 것이 아닙니다.”(Foucault, 「자유의 실천으로서 자아에의 배려 : 권력, 자아, 윤리 - 미셸 푸코와의 대담」, 113-4면)

22) “내 모든 연구는 절대적 낙관주의에 기반하고 있습니다. 나는 ‘이것이 사물들이 존재하는 방식이요. 당신이 어떻게 간혀 있는지 보시오’라고 말하기 위해 분석을 행한 것이 아닙니다. 나는 사물들이 변형될 수 있다고 믿는 한에서만 그것에 대해 말해 왔습니다. 나는 나의 작업이 이러한 목적에 도움이 될 수 있다고 생각했기 때문에, 그 모든 것을 할 수 있었지요.”(Michel Foucault, *Remarks on Marx : conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. James Goldstein and James Cascaito, New York

서, 권력은 원리상 자유의 뒤에 오며 그것을 전제한다고 생각했다. 어떠한 자유도 없는 존재에게 행사되는 힘이란 권력이라기보다는 공중의 돌을 끌어당기는 지구의 중력과 같은 일종의 물리력에 가까우며, 이런 의미에서 “주체들이 자유롭지 못하다면 권력관계도 있을 수 없”기 때문이다.<sup>23)</sup> 그러므로 권력이 편재한다는 사실은 자유의 부재를 의미하는 것이 아니라 오히려 자유 또한 편재함을 가리킨다.<sup>24)</sup> 칸트의 표현<sup>25)</sup>을 빌리자면, 자유는 권력의 존재근거이고 권력은 자유의 인식근거이다.<sup>26)</sup> 그리고

---

: Semiotext(e), 1991/이승철 옮김, 『푸코의 말스』, 갈무리, 2004, 165면); “나의 모든 분석은 인간의 생활[존재]에 보편적 필연이 있다는 관념과 대립합니다. 나의 분석은 제도의 자의성을 밝히고, 우리가 여전히 누릴 수 있는 자유의 공간은 무엇이며, 얼마만큼의 변화가 아직도 일어날 수 있는지를 명백히 제시하는 일입니다.”(Michel Foucault, *Technologies of the Self - A Seminar with michel foucault*, ed. Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, The University of Massachusetts Press, 1988, 11면)

23) 다음의 구절도 참조. “우리가 권력의 행사를 어떤 행동이 다른 이들의 행동에 작용하는 양태로 정의할 때, 이 행동을 (가장 넓은 의미에서의) 인간에 의한 인간의 통치로 특징지을 때, 우리는 자유라는 중요한 요소를 포함시키게 된다. 권력은 자유로운 주체들에게만, 그리고 그들이 자유로운 한에서만 행사된다. [...] 권력관계의 심장부에 놓여있으며 늘 권력관계를 자극하는 것은 의지의 반항과 자유의 비타협성이다.”(Michel Foucault, “The Subject and Power,” in Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, 221-2면.)

24) “권력이 있는 곳, 거기에는 저항이 있다.”(Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976/이규현 옮김, 『성의 역사 1 : 앎의 의지』, 나남출판, 2004, 109면) Foucault, 「자유와 실천으로서 자아에의 배려 : 권력, 자아, 윤리 - 미셸 푸코와의 대담」, 114면도 참조.

25) “자유는 도덕법칙의 존재근거(ratio essendi)이고 도덕법칙은 자유의 인식근거(ratio cognoscendi)이다.”(KpV, V4)

26) 권력과 마주치는 곳에서 자유는 저항의 형태를 취한다. 그러므로 저항으로서의 자유는 권력의 인식근거이기도 하다. 이러한 관점에서 푸코는 저항을 출발점으로 해서 권력을 연구할 수 있다고 말한다. “나는 권력관계들의 새로운 경계를 향해 더 나아가기 위한 또 다른 방식을 제시하고자 하는데, 이 방식은 보다 경험적이고, 우리의 현재 상황과 보다 직접적으로 관련되어 있으며, 이론과 실천 사이의 더 나아가는 관계들을 함축하고 있다. 그것은 권력의 상이한 형식들에 대립해 있는 저항의 형식들을 출발점으로 한다. 또 다른 은유를 사용하자면, 그것은 권력관계들을 드러내기 위하여, 권력관계들의 위치를 알아내기 위하여, 그리고 권력관계들이 적용되는 지점과 그때 사용된 방법들을 찾아내기 위하여, 저항을 화학적 촉매로 사용하는 것이다. 이 방법은 권력에 내재하는 합리성의 관점에서 권력을 분석하기보다, 전략들 간의 적대를 통해 권력관계를 분석한다. 예컨대 우리 사회에서 제정신(sanity)이 의미하는 바가 무엇인지를 알고자 한다면, 아마도 우리는 정신이상(insanity)의 영역에서 무슨 일이 일어나고 있는지를 조사해야 할 것이다. 그리고 합법이 의미하는 바는 불법의 영역에서 조사해야 할 것이다. 그리고 권력관계가 무엇인지를 이해하기 위해서 아마도 우리는 저항의 형식들, 그리고 권력관계를

이런 의미에서 권력의 연구는 그 자체가 이미 주체에 대한 연구다. 자신이 수행해온 연구의 일반적인 주제는 권력이 아니라 주체라는 푸코의 말은 이러한 맥락에서 이해되어야 한다.<sup>27)</sup>

현재성을 연구하는 목적, 현재성에 대한 물음이 중요한 이유 역시 같은 맥락에 있다. 푸코는 이렇게 말한다.

“현재의 성격에 관한 진단이 갖는 기능에 대해 이야기하고 싶습니다. 그것은 단순히 우리가 무엇인지를 특징짓는 것이 아닙니다. 그것은 현재 속에 있는 허약한 선들을 추적하면서, 왜 그리고 어떻게 현재 존재하는 것이 더 이상 현재 존재하는 것이 아닐 수 있는지를 파악하려 하는 것입니다. 이런 의미에서 [현재에 관한] 어떠한 기술도 구체적인 자유의 공간, 즉 가능한 변형으로 이해되는 자유의 공간을 열어주는 이러한 종류의 잠재적인 균열들을 따라서 이루어져야 합니다.”<sup>28)</sup>

한마디로 현재의 철학은 단순히 현재에 대한 인식론적 관심에서 출발하지 않는다. 그것은 현재가, 지금 이 순간의 우리가 ‘무엇인지’가 아니라 왜 그리고 어떻게 현재가 현재와 다른 것이 될 수 있는지, 우리가 우리와 달라질 수 있는지를 탐구한다.<sup>29)</sup> 현재는 지금 우리가 생각하고 말하고 행동하고 살아가는 방식을 만들어낸 조건과 그 조건 위에서 그 조건을 대상으로 행해지는 구체적 자유의 행위 사이에서 새로운 특이성이 출현하는 경계 — 칸트의 용어를 푸코식으로 끌어당겨 활용하자면 ‘한계’<sup>30)</sup> — 이자 그 경계를 넘어서는 움직임 자체이다. 새로운 것, 다른

---

해체하기 위해 행해진 시도들을 조사해야 할 것이다.”(Foucault, “The subject and power”, 210-211면) Deleuze는 “저항이 우선한다”는 테제가 푸코 권력론의 최종적 명제라고 말한다.(Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris : Editions de Minuit, 1986/허경 옮김, 『푸코』, 그린비, 2019, 152면)

27) Foucault, “The subject and power”, 209면. 다음의 구절도 참조. “나는 결코 권력 이론가가 아닙니다. 극단적으로 말하면, 하나의 독립적 문제로서의 권력은 나의 관심사가 아니었다고 할 수 있습니다.”(Foucault, 「비판이론과 지성사: 푸코와의 대담」, 81면)

28) Foucault, 「비판이론과 지성사: 푸코와의 대담」, 78면.

29) “오늘날 주된 목표는 현재의 우리를 발견하는 일이 아니라, 현재의 우리를 거부하는 일일 것이다. [...] 우리가 될 수 있는 바를 상상하고 만들어가야 한다.”(Foucault “The subject and power”, 216면)

30) 푸코는 칸트 철학의 중심 개념인 ‘한계’를 중요하게, 그러나 자신의 맥락 속에서 자신

것은 현재라는 이름의 이 경계-한계 위에서 현재성의 운동 자체에 의해 만들어진다. 그러므로 역사적인 것과 현재적인 것을 구분하고, 새로운 것을 현재적인 것과 등치시키는 — 그래서 선뜻 이해하기 어렵게 보이는 — 다음과 같은 들뢰즈의 독해는 푸코가 현재성이라는 개념으로 말하고자 하는 바의 핵심을 가리킨다.

“이전의 장치들에 대하여 한 장치가 지니는 새로움을 우리는 그 장치의 현재성(actualité)이라고 부르며 또 우리의 현재성이라고 부른다. **새로운 것, 그것은 바로 현재적인 것(l'actuel)**이다. 현재적인 것은 우리가 지금 무엇이라고 할 때의 그 무엇이 아니다. 그것은 차라리 우리가 무엇이 된다고 할 때의 그 무엇, 우리가 무엇이 되고 있는 중이라고 할 때의 그 무엇이다. 말하자면 **현재적인 것은 타자(l'Autre)요, 우리의 다른 것-되기(notre devenir-autre)인 것이다**. 따라서 우리는 모든 장치 속에서 우리가 지금 무엇이라고 할 때의 그 무엇(하지만 이미 이것은 우리가 더 이상 그것이 아닌 그 무엇이기도 하다)과 우리가 무엇이 되고 있는 중이라고 할 때의 그 무엇을 구분해야만 한다. 즉 **역사의 부분과 현재적인 것의 부분**을 구분해야만 한다.”<sup>31)</sup>

이처럼 현재성에 대한 물음과 탐구는 “다가올 시간을 위하여 시간에 맞서서 행동하기, 시간 위에서 행동하기”를 실천하는 것이다.<sup>32)</sup> 그리고 이 실천에 푸코는 다음과 같이 비판이라는 익숙한 이름을 붙인다.

“비판은 [...] 우리로 하여금 우리 자신을 구성하게 했고 우리 자신을 우리가 행동하고 생각하고 말하는 것의 주체로서 인식하게 한 사건들에 대한 역사적 탐구로서 실행될 것이다. [...] 이 비판은 우리의 존재의 형

---

만의 방식으로 전도시켜 사용한다. 푸코는 계몽의 철학적 에토스를 ‘한계-태도(attitude-limite)’로 특징짓는데, 여기서 중요한 것은 “필연적인 한계를 설정하는 형태로 수행된 비판을 가능한 한계넘어서기[위반](franchissement possible, possible crossing-over)의 형태를 취하는 실천적 비판으로 전화시키는 것”이다.(Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 194-195면)

31) Deleuze, 「장치란 무엇인가?」, 481면.

32) Deleuze, 「장치란 무엇인가?」, 482면.

식으로부터 우리가 할 수 없고 알 수 없는 것을 도출하지 않고 현재의 우리를 만든 우연으로부터 현재의 우리의 존재가 더 이상은 아닐 가능성, 현재 우리가 생각하고 행하는 것을 더 이상 생각하고 행하지 않을 가능성을 분리해낸다는 의미에서 계보학적이다. 이는 [...] ‘정의되지 않은 자유의 일(le travail indéfini de la liberté)’에 가능한 한 멀리 그리고 널리 새로운 추동력을 부여하기 위한 것이다.”<sup>33)</sup>

현재성에 대한 역사적 탐구로서의 비판은, 현재성에 대한 탐구인 한에서 특이성의 발생 조건에 대한 탐구이다. 특이성에 대한 탐구는 계보학이며, 계보학은 특이성에 대한 탐구인 한에서 우리의 변형 가능성에 대한 탐구이다. 그러므로 비판은 계보학으로서 ‘정의되지 않은 자유의 일’에 관한 것이다.

요컨대 현재가 특이하다는 것, 우리 자신이 특이하고 구체적으로 존재한다는 것은 우리의 현재, 현재의 우리가 필연적인 인과의 사슬에 의해 결정된 것이 아님을 의미한다. 말하자면 주체성으로서의 현재성은 특이한 것으로서, 특이성에 의해 규정되는 것으로서 변형 가능성에 개방된다.<sup>34)</sup> 그리고 그러한 가능성의 현실화인 자기 변형의 운동, 즉 ‘자유의 일’ 역시 주체가 특이한 것으로서 특이성에 입각해서 그것을 수행하는 한, 미리 정의될 수 없다. 사실 바로 이처럼 정의되지 않음이 자유의 본질이다. 우리가 경계 지점으로서의 현재 위에서 우리 자신의 한계에 대해 수행하는 작업, “우리가 자유로운 존재들로서 우리 자신에 대해서 수행하는 작업” — 이것은 본래 칸트의 표현이다 — 으로서의 비판은 이처럼 정의되지 않은 “자유에 대한 참을 수 없는 열망에 형태를 부여하는 참을성 있는 노력(un labour patient qui donne forme à l'impatience de la liberté)”이다.<sup>35)</sup> 그리고 이렇게 자유에 입각하여 자유의 열망에 형태를 부여하려는 자유의 일인 한에서, 비판은 “자발적 불복종

33) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 195면.

34) “주체가 항상 변용 가능한 것은 주체를 구성하는 ‘특이성들’이 항상 역사적 우발성에 의해 규정된 것이기 때문이다.”(사토 요시유키, 『권력과 저항 : 푸코, 들뢰즈, 데리다, 알튀세르』, 138면)

35) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 196; 200면.



의 기술, 숙고된 불순종의 기술”이자 “진실과 권력이 결합해 발생하는 효과들의 총체로서 이해되는 인간들의 통치를 문제 삼는 태도”이기도 하다.<sup>36)</sup> 푸코에 따르면 계몽이란 이러한 의미의 비판과 다른 것이 아니다.<sup>37)</sup> 그러므로 계몽-비판은 통치의 문제이다. 다시 말해, 어떻게 이런 식 혹은 저런 식으로 통치받지 않을 것인가<sup>38)</sup>, 그리고 그러기 위해 어떻게 자신과의 관계와 타인과의 관계에서 자율적 통치를 조직할 것인가, 그리하여 어떻게 ‘다른 우리’가 될 것인가의 문제이다. 따라서 푸코가 칸길렘(Georges Canguilhem)의 책 『정상적인 것과 병리적인 것』(*Le normal et le pathologique*) 영역본 서문과 프랑스철학회에서의 강연 <비판이란 무엇인가?>에서 계몽에 대한 칸트의 텍스트를 처음으로 언급하고 분석한 해인 1978년이 콜레주드프랑스 강의 <안전, 영토, 인구(Sécurité, territoire, population)>에서 ‘통치성’이라는 주제가 처음으로 등장한 해이기도 한 것은 우연이 아니다.<sup>39)</sup> 푸코가 ‘자기 통치와 타자 통치(Le gouvernement de soi et des autres)’라는 제목의 강의를 『계몽이란 무엇인가?』에 대한 분석으로 시작한 것 역시 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.<sup>40)</sup>

36) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 47-48면.

37) “그것[비판]은 결국 계몽에 대한 칸트의 정의로부터 멀리 떨어져 있지 않습니다.”; “칸트가 계몽이라고 기술했던 것은 제가 방금 전 비판이라고 기술하려 했던 바로 그것입니다.”(Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 48: 50면)

38) “통치화(gouvernementalisation)는, 제 생각에 ‘어떻게 통치받지 않을 것인가?’라는 물음과 불가분의 관계에 있는 것 같습니다. ‘우리는 통치받기를 바라지 않는다. 우리는 전혀 통치받기를 바라지 않는다’는 식으로, 통치화에 정면으로 맞서는 단언을 통치화에 대립시킬 수 있다고 말하려는 것이 아닙니다. 제가 말씀 드리고 싶은 것은, 통치 방식을 둘러싼 많은 관심과 그에 대한 연구 속에서, ‘어떻게 하면 이런 식으로, 이들에 의해서, 이런 원칙들의 이름으로, 이런 목표들을 위해, 이런 절차를 통해, 그런 식으로, 그것을 위해, 그들에 의해 통치당하지 않을 것인가?’라는 문제가 지속적으로 제기됨을 알 수 있다는 것입니다. [...] [이런 비판적 태도를] 저는 아주 간단히 ‘통치받지 않기 위한 기술’, 다시 말해 ‘이런 식으로, 또는 이런 대가를 치르면서 통치받지 않으려는 기술’이라 부르고자 합니다. 그러므로 저는 비판의 가장 일차적인 정의로서 이 일반적인 특징, 요컨대 그처럼 통치받지 않는 기술(*l'art de n'être pas tellement gouverné*)이라는 정의를 제안할까 합니다.”(Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 44-45면)

39) Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris : Gallimard : Seuil, 2004/오토르망 옮김, 『안전, 영토, 인구 : 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 난장, 2011.

40) Michel Foucault, *Government of self and others*, trans. Graham Burchell, Plagrove Macmillan, 2010, 1강과 2강 참조.

마지막으로 이 모든 것으로부터 우리는 어째서 현재성의 철학이 “우리 자신의 **비판적** 존재론”인지를 알 수 있다. 우리 자신의 비판적 존재론은 말 그대로 현재 우리가 존재하는 방식을 비판한다. 다시 말해 그것은 우리를 만들어낸, 우리를 규정하고 있는 통치성을 비판한다. 물론 이는 달라지고 새로워지기 위한 것이다. 현재성의 철학은 특이한 현재 속의 특이한 존재로서의 우리 자신이 그 현재의 우리 자신과 달라질 수 있는 가능성을 탐구하고 실험한다는 의미에서 **우리 자신의 비판적 존재론**인 것이다.<sup>41)</sup>

## 2. 비판의 재해석 : 비판의 담론과 비판의 에토스

처음으로 「계몽이란 무엇인가?」와 자신의 문제의식 사이의 관련성을 언급하기 시작한 1978년까지만 해도 푸코는 자신이 말하는 ‘비판적 태도 (l'attitude critique)’가 칸트의 계몽과는 통하되 비판철학과는 다르다고 생각했다. 즉 당시 푸코의 해석 속에서는 ‘칸트의 계몽(=푸코의 비판)’과 ‘칸트의 비판’ 사이에 긴장이 존재했다.<sup>42)</sup> 그러나 1983년 이후에는 이와 같은 긴장이 사라지고 칸트의 비판과 계몽 기획 사이의 밀접한 관계가 조명되기 시작한다. 이때의 푸코는 칸트 철학에서 “비판의 기획과 계몽의

41) “우리 자신의 비판적 존재론은 확실히 이론이나 독트린으로 간주되어서는 안 되며, 심지어는 축적되어 가는 영구적인 지식으로 여겨져서도 안 된다. 그것은 하나의 태도, 하나의 에토스, 요컨대 현재의 우리에게 대한 비판이 동시에 우리에게 부과되는 한계들의 역사적 분석이기도 하고 또한 그 한계들을 넘어갈 가능성의 실험이기도 한 철학적 삶으로 간주되어야 한다.”; “나는 우리 자신의 비판적 존재론에 적합한 철학적 에토스의 특징을, 우리가 넘어설 수도 있는 한계들의 역사적-실천적 시험, 따라서 우리가 자유로운 존재들로서 우리 자신에 대해서 수행하는 작업에서 찾고자 한다.”(Foucault, *Government of self and others*, 200; 196면)

42) “제 생각에 칸트 이후로 계몽의 문제는 칸트 때문에 그리고 아마도 그가 설정한 비판과 계몽 사이의 간극 때문에 본질적으로 인식의 측면에서 제기되었습니다. [...] 한마디로 칸트가 벌여 놓은 계몽과 비판의 간극으로부터 상이한 분석 절차들이 파생되어 나옵니다.”(Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 62-63면)

과정은 서로를 보완하고, 서로를 소환하며, 서로를 필수적인 것으로 만든다”고 말한다.<sup>43)</sup> 그리고 이전에 계몽과 비판 사이에 존재하는 것으로 이야기되었던 간극은 이제 공히 칸트의 비판으로부터 발생한 두 가지 전통, 즉 ‘진리의 분석학’과 ‘우리 자신의 비판적 존재론’ 사이의 긴장으로 고찰된다. 진리의 분석학은 진리에 대한 인식론적 탐구로서, 참된 지식이 성립하기 위한 조건, 대상에 관한 지각이나 진술이 참이라고 주장될 수 있는 구조와 형식을 다룬다. 칸트의 비판철학에 대한 지배적인 해석이 비판을 바라보는 관점이 이것이며, 이 관점에서 비판은 적어도 일차적으로는 인식 혹은 인식과 관련한 능력들에 대한 비판이다. 그러나 지금까지 살펴 보았듯이 푸코의 관점에서 칸트의 비판은 역사-철학적 기능 또한 갖는다. 이러한 의미의 비판에서 발원하는 철학적 전통은 진리의 형식적 조건이 아니라 우리 자신이 현재 존재하는 방식을 비판한다. 푸코는 이 두 가지 의미의 비판 사이에 오늘날의 철학적 선택지가 존재한다고 말한다.<sup>44)</sup>

43) Foucault, *Government of self and others*, 31면.

44) “내가 보기에 칸트는 근대철학을 양분하고 있는 두 개의 커다란 비판 전통을 정초했다. 그의 위대한 비판 저작들에서 칸트는 참된 지식이 가능한 조건들을 규정하는 철학의 비판적 전통을 기초하고 수립했다고 할 수 있다. 또한 그것을 기반으로 19세기 이후의 근대철학의 한 영역 전체가 진리의 분석학으로서 제시되고 발전되어 왔다고 말할 수 있다. 그러나 근대 및 현대 철학에는 또 다른 종류의 질문, 또 다른 방식의 비판적 문제제기 또한 존재한다. 이것은 바로 계몽의 문제 혹은 혁명에 관한 칸트의 텍스트에서 그 시작점을 찾아볼 수 있는 비판적 전통이다. 이 다른 비판적 전통은 다음과 같이 묻는다. ‘우리의 현재성은 무엇인가?’, ‘가능한 경험의 현재적 장은 무엇인가?’ 여기에서는 진리의 분석학이 아니라 현재의 존재론, 우리 자신의 존재론이라 부를 수 있는 것이 문제이다. 오늘날 우리가 직면해 있는 철학적 선택지는 다음과 같은 것으로 보인다. 우리는 진리 일반에 관한 분석적 철학으로 틀지어지는 비판적 철학을 선택할 수도 있고, 우리 자신의 존재론, 현재성의 존재론이라는 형태를 취하는 비판적 사유를 선택할 수도 있다.”(Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 174-5면); 다음의 대목도 참조. “저는 칸트 이후에 서구 철학에 하나의 단절이 있었다고 제안하고 싶습니다. 하지만 이 단절은 칸트의 3대 비판서의 결과로 나타난 단절이라기보다는 “현재의 우리는 누구인가?”라는 역사-비판적 물음의 결과라고 생각합니다. 19세기 초 이래로 철학 활동의 장에서 서로 연관되어 있으면서도 서로에게로 환원될 수 없는 두 극이 발견되는 것 같습니다. 이 둘 중 한 극에서는 “진리란 무엇인가? 진리를 인식하는 것은 어떻게 가능한가?”와 같은 물음들이 발견됩니다. 이것은 진리의 형식적 존재론(ontologie formelle de la vérité) 혹은 인식의 비판적 분석(analyse critique de la connaissance)에 해당하는 철학의 극입니다. 그리고 또 다른 극에서는 “우리의 현재성은 무엇인가? 이 현재성에 참여하는 한에서의 우리는 무엇인가? 우리가 우리의 현재성에 속해 있는 한에서 우리의 철학적 행위의 목표는 무엇이어야 하는가?”와 같은 물음들이 발견됩니다. 이러한 물음들은 제가 우리 자신의 역사적 존재론 혹은 사유의 비판적 역사(l'ontologie historique de nous-mêmes ou l'histoire critique de la pensée)라고 부르고자 하는 바를 논하고

여기서 푸코 자신의 선택은 분명하다. 푸코는 자신이 후자의 전통에 속한다고 생각했으며, “다른 유형의 비판철학을 모색하는 것, 대상에 관한 우리의 가능한 인식의 조건들과 한계들을 규정하고자 하는 비판철학이 아니라, 주체의 변화, 우리 자신의 변화의 조건들과 무한정한 가능성들(*les possibilités indéfinies*)을 탐구하는 비판철학을 모색하는 것”을 자신의 과제이자 목표로 제시했다.<sup>45)</sup>

이와 같은 ‘다른 유형의 비판철학’의 모색, 다시 말해 계몽의 관점에서 규정되는 비판철학의 구상은 칸트 비판철학의 어떤 측면, 즉 ‘진리의 분석학’으로 이어지는 맥락에 대한 비판을 요구한다. 두 가지 비판적 전통의 구분은 칸트 비판 개념의 푸코적 재규정이 겨냥하고 있는 지점을 드러내며, 그러한 한에서 칸트 철학의 비판적 재전유를 통한 지속, 내부로부터의 변형을 통한 극복이라는 푸코적 칸트주의의 핵심을 요약한다. 요컨대, 푸코가 칸트 철학에 대해 수행하는 비판·극복·변형 작업의 근저에는 칸트의 비판을 **담론으로서의 비판과 태도 혹은 에토스로서의 비판**으로 이중화하는 관점이 놓여 있다.

주체의 자기변형으로서의 계몽의 관점에서 볼 때, 인식의 분석학으로 이해되는 칸트 비판철학의 가장 본질적인 문제는, 비판철학이 초월적 주체를 상정하며 그것에 기초한다는 것이다.

사실 비판철학의 전제인 초월적 주체는 푸코가 자신의 작업 전체에 걸쳐 가장 주된 비판의 대상으로 삼았던 것이다. 비판철학은 진리의 가능성의 조건을 묻는다는 점에서 푸코 자신의 사유와 궤를 같이하지만, 그

---

있습니다.”(Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 99면)

45) Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi : conférences prononcées à Dartmouth college, 1980*, Paris : Vrin, 2013, 37면. 칸트의 인간학에 관한 책에서 이러한 문제의식은 “무한자와 관련해서만끔이나 인간과 관련해서도 해방적인 유한성 비판, 유한성은 끝이 아니라, 끝이 곧 시작이 되는 시간의 굴곡점과 결절점이라는 사실을 보여주는 유한성 비판을 생각하는 것은 가능하지 않은가?”라는 물음의 방식으로 제기된 바 있다.(Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant(Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant)*, in Immanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique : précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*. Paris : J. Vrin, 2008/김광철 옮김, 『칸트의 인간학에 관하여 - 『실용적 관점에서 본 인간학』 서설』, 문학과지성사, 2012, 148-149면)

가능성의 조건에 대한 탐구의 토대가 비역사적인 것으로 전제된다는 점에서 푸코에게 비판의 대상이 된다. 푸코는 “어떠한 근원에도 의지하지 않는 것, 순수한 형식 속으로 도주하지 않는 것”에 자신의 역사-철학적 연구방법의 가장 중요한 쟁점이 놓여있다고 말한다.<sup>46)</sup> 푸코가 보기에 초월적 주체는 그것으로부터 모든 분석이 시작되는 ‘근원’이나 ‘순수한 형식’이 아니라 역사적 비판의 대상일 뿐이다.

이런 관점은 칸트의 「계몽이란 무엇인가?」에 대한 재독해가 시작되기 이전부터 푸코 사유의 중심에서 작용했다. 가령 1973년에 브라질에서 행한 일련의 강연<sup>47)</sup>에서 이미 푸코는 데카르트와 칸트에게서 발견되는 것과 같은 종류의 주체 이론에 대한 니체의 비판이 오늘날에도 계속해서 유효하다고 평가한다. 푸코가 보기에 데카르트와 칸트의 주체 이론은 주체를 진리와 자유의 절대적 토대이자 무사심한 원천으로 간주한다. 그러나 니체는 주체와 진리가 언제나 이미 주어져서 철학적으로 정초적 역할을 수행하는 영원한 범주가 아니라, 철학적 담론 외부에서 비롯하는 역사를 갖는 우연적 범주들이라고 말한다. “주체와 진리는 특정한 역사적 조건에서 메타-철학적 동기들에 의해 구성된다.” 다시 말해, 데카르트와 칸트의 주체, 초월적이고 비역사적인 주체는 역사적으로 ‘발명’된 것에 지나지 않는다는 것이다.<sup>48)</sup>

이처럼 근대 서양철학의 헤게모니적 주체 형상인 데카르트-칸트의 초월적 주체가 역사적으로 ‘발명’된 것이라면, 그것과 다른 주체에 관한 이론, 나아가 그러한 주체의 실천적 구성 역시 가능할 것이다. 고고학에서 계보학을 거쳐 윤리학 시기에까지 이르는 푸코의 작업 전체가 수렴하는 지점이 있다면, 그것은 저 초월적 주체와 그것이 갖는 권력-진리 효과를 비판하고 넘어설 수 있는 대안적인 주체(화)의 모색이라고 할 수 있다.

46) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 70면.

47) Michel Foucault, “La vérité et les formes juridiques,” in *Dits et écrits* II. Paris : Gallimard. 1994.

48) 푸코의 1973년 강연 내용의 정리는 Marc Djaballah, “Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical”, in *A Companion to Foucault*, ed. Christopher Falzon, Timothy O’Leary and Jana Sawicki. Malden, Mass. : Wiley-Blackwell, 2013, 267면을 참조했다.

70년대 후반부터 푸코가 수행한 윤리학적 탐구는 고고학과 계보학 시기에 연구의 근본적 목적이나 동기로 배경화되어 있던 그러한 대안적 주체(화)의 모색이 전면화된 것이며, 거기서 칸트 계몽주의 연구와 더불어 한 축을 이루는, 고대 문화에서 자기돌봄과 영성(spiritualité)이 갖는 의미에 대한 연구는 이번 절에서 우리가 관심을 갖는, 푸코가 칸트의 비판철학에 대해 가졌던 불만이 무엇인지를 명확히 보여준다.

푸코에 따르면 고대 철학에서 영성은 주체, 진리, 주체-진리의 관계에 대해 데카르트-칸트 철학과 전혀 다른 관점을 제시한다. 데카르트-칸트의 주체 이론이 “주체가 주체로서 갖는 주체 자신의 구조를 통해 주체에게 열려있는 진리(진실)에 접근하기 위해서 주체는 그저 있는 그대로의 자신이기만 하면 된다”<sup>49)</sup>는 관념에 입각해 있다면, 영성은 아래에서 보는 바와 같이 그와 정확히 반대되는 주체관과 진리관을 전제한다.

“영성은 진실이 결코 충분한 권리로 주체에 주어지는 게 아니라고 가정한다. 주체는 그 자체로는 진실에 접근할 수 있는 권리와 능력을 갖고 있지 않다고 영성은 전제한다. 영성은 주체가 주체이고 이러저러한 주체의 구조를 가지고 있기 때문에 기초될 수 있고 정당화될 수 있는 단순한 인식 행위를 통해 주체에게 진실이 주어지는 것은 아니라고 전제한다. 진실에 도달할 권리를 갖기 위해서는 주체가 자기 자신을 변화시키고 변형하며 이동하고 어느 정도와 한도까지는 현재의 자기 자신과 다르게 될 필요가 있다는 점을 전제한다. 진실은 주체의 존재 자체를 내기에 거는 대가로만 주체에게 부여된다. 왜냐하면 주체는 그 자체로서는 진실의 능력을 갖고 있지 못하기 때문이다.”<sup>50)</sup>

그러므로 고대의 철학과 문화에서 진리-진실은 존재론적이고 윤리적인 관심의 대상으로 존재한다. 즉 고대 문화에서 ‘어떻게 진리-진실을 획득할 것인가?’라는 철학의 문제와 ‘진리-진실에 도달하기 위해 주체는 자신을 어떻게 변형시켜야 하는가?’라는 영성의 문제는 분리되지 않는다.

---

49) Foucault, 『주체의 해석학』, 222면.

50) Foucault, 『주체의 해석학』, 59면.

자기돌봄은 이처럼 진리에 접근하기 위해 요구되는 자기변형의 조건 혹은 요소들 전체를 가리키는 말이었다.<sup>51)</sup> 이 시기 철학은 무엇보다 자신의 존재와 삶을 바꾸는 윤리적 실천, 삶으로서의 철학, 즉 ‘철학적 삶(βίος φιλοσοφικός)’의 문제였으며, 일반적으로 담론과 이론으로서의 철학은 부수적이고 수단적인 지위와 기능을 가질 뿐이었다.

반면 진리의 역사에서 근대는 진리가 오직 인식적 관심의 대상으로 정립되는 순간, 오직 인식만이 진리에 접근할 수 있는 유일한 통로가 되는 순간 시작된다.<sup>52)</sup> 근대적 진리-진실은 주체의 자기변형을 요구하지 않으며, 그러한 한에서 주체와의 관계에서 존재론적이고 윤리적인 함축을 상실한다. 누구도 근대의 과학자와 그의 지식에게 윤리적 가치를 기대하지 않는다는 것이 푸코가 자주 거론하는 사례다. 그리하여 푸코에 따르면, “주체는 그 자체로서 진실의 능력이 없으나 진실은 그 자체로서 주체를 변형시키고 구원할 수 있다고 전제하는 실천의 형식을 영성이라고 정의할 수 있다면, 주체와 진실이 맺는 관계에 있어서 근대는 주체는 그 자체로 진실의 능력이 있지만 진실은 그 자체로 주체를 구원할 수 없다고 우리가 가정하는 순간 시작된다.”<sup>53)</sup> 이제 진리-진실에의 접근을 위한 주체의 영성적 변화라는 생각은 시대착오적이고 공상적인 것이 된다. 그리고 푸코는 이처럼 영성을 공상적인 것으로 만들어버린 변화, 자기돌봄과 진리의 분리가 데카르트-칸트와 더불어 시작되었다고 본다.<sup>54)</sup>

후기 푸코에게 있어서 근대의 계몽과 같은 궤에 있는 이러한 고대철학적인 자기돌봄-영성의 테마는, 푸코가 초월적 주체의 어떤 면을 비판하고, 그것과 다른 방식의 주체 구성을 말할 때 무엇을 이야기하고 싶은지를 명확하게 보여준다. 칸트의 초월철학에서 주체와 진리의 관계는, 진리가 주체의 보편적이고 필연적인 내적 구조에 의해 정초되는 것으로 주어진다. 그러므로 **진리**는 주체의 변형에 아무런 기여도 하지 않으며, 오히려 주체의 불변의 구조가 진리를 보장하는 역할을 한다. 반대로 자기

51) Foucault, 『주체의 해석학』, 61면.

52) Foucault, 『주체의 해석학』, 61면.

53) Foucault, 『주체의 해석학』, 63면.

54) Foucault, 『주체의 해석학』, 223면.

돌봄-영성-계몽의 계열에서 진실은 주체의 불변적 구조에 의해 정초되는 대상 인식이 아니라 주체가 자신을 하나의 작품으로 간주하여 만들어가는 작업을 통해서만 도달 가능한 것이 된다.<sup>55)</sup> 단적으로 말해, 푸코의 관점에서는 주체가 본성적으로 보유하는 내적 구조를 상징하는 것 자체가 주체의 항구적인 자기변형을 강조하는 계몽의 문제의식과 대립하는 것이다.

푸코가 이처럼 비판철학의 전제로 놓여있는 초월적 주체에 비판적이므로, 우리가 비판철학의 내용이 칸트적 비판의 전부를 담고 있다고 생각하는 한, 칸트로부터 시작하는 비판적 전통에 스스로를 위치시키는 푸코의 자기해석은 이해할 수 없는 것이 된다. 따라서 푸코가 ‘우리 자신의 비판적 존재론’을 말할 때의 비판은 초월적 주체에 기반한 비판철학의 담론으로 환원되지 않는 것이어야 한다.

결과적으로 푸코의 칸트 해석은 비판을 이원화한다. 한편에는 비판에 의해 정립된 결과로서의 비판철학의 담론 즉 담론으로서의 비판 혹은 비판의 담론이 있고, 다른 한편에는 그러한 비판철학의 담론을 낳은 수행과 실천으로서의 비판, 푸코가 태도-에토스로 규정하는 비판, 즉 태도로서의 비판 혹은 비판의 태도가 있다. 자발라(Marc Djaballah)가 지적하듯이, 우리 자신의 비판적 존재론에서 “비판은 이론적 입장이나 독트린이 아니라, 존재론적 태도, 철학적 존재양식과 삶의 방식”이며, 푸코가 보기에 칸트의 비판서들에서 나타나는 초월철학은 이와 같은 의미의 비

55) 주체-진리 관계의 변화는 진리에 관한 관념 자체의 변화를 동반한다. 근대철학에서 ‘vérité/truth’는 거의 전적으로 대상 인식의 문제로 제기된다. 인식과 대상의 일치라는 일반적인 진리 개념의 정의가 그것을 잘 보여준다. 푸코는 이러한 대상 인식과 자신이 ‘진실의 접근’이라고 부르는 것을 구분한다. “데카르트적 인식은 진실의 접근으로 정의될 수 없으며, 대상들의 영역에 대한 인식이다. 대상 인식이라는 관념이 진실의 접근이라는 관념을 대체한다고 말해도 좋다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 224면) 여기서 푸코가 의미하는 것은, 고대철학이 말하는 주체의 변형을 통해서만 도달가능한 ‘vérité/truth’와 대상 인식으로서의 ‘vérité/truth’는 다르다는 것이다. 이와 관련하여 한국어는 ‘vérité/truth’에 대한 번역어로 ‘진리’와 ‘진실’이라는 두 가지 개념을 사용할 수 있다는 이점을 갖는다. 즉 근대철학적 의미의 ‘vérité/truth’는 ‘진리’로, 자기돌봄-영성-계몽의 ‘vérité/truth’는 ‘진실’로 옮겨 구분할 수 있는 것이다. 물론 푸코에게서 ‘vérité/truth’라는 개념이 갖는 함축은, 상이한 맥락들에서 담지하는 상이한 의미가 이 하나의 단어에 중첩되어 있다는 사정에 대한 총체적 고려 속에서만 온전히 드러날 것이므로, 이러한 두 가지 번역어에 의한 구분은 절대적인 것일 수 없다 하겠다.



판의 “부분적이고 훼손된 실행”이다.<sup>56)</sup>

두 가지의 의미의 비판은 계몽의 문제가 처음으로 제기된다는 점에서 후기 푸코의 시작점으로 규정될 수 있는 <비판이란 무엇인가?>(1978)라는 제목의 강연에서부터 구분된다. 강연의 서두에서 푸코는 ‘비판적 태도’라 부를 수 있는 것에 대해 이야기하겠다고 한 후, 그것을 “사유 방식, 말하는 방식, 또 행동하는 방식이고, 존재하는 것과의 어떤 관계, 우리가 알고 있는 것과의 어떤 관계, 우리가 행하는 것과의 어떤 관계이며, 사회 및 문화와의 관계, 또 타자들과의 관계이기도 하다”고 규정한다.<sup>57)</sup> 그리고 이러한 ‘태도로서의 비판’은 비판철학적 의미의 비판이 아니라 칸트가 ‘계몽’이라는 테마를 통해 말하고자 했던 바와 통한다고 주장한다.<sup>58)</sup>

이 강연에서 푸코는 비판적 태도의 역사적 계보를 제시하는데, 본래 소크라테스에게까지 거슬러 올라갈 수 있는 비판적 태도<sup>59)</sup>의 근대적 형태는 15-16세기경 푸코가 ‘통치(성)’라고 부르는 근대적 형태의 사목권력(司牧權力, pouvoir pastoral)의 폭발적 증가에 대한 대응으로 나타난다. 목자와 양떼의 관계를 모델로 하는 그리스도교 조직방식에 기초한 사목권력은 고대 그리스-로마 문화에서는 전혀 생각할 수 없었던 착상에 근거하는바, 그것은 “모든 개인이 그의 나이나 지위에 상관없이, 생애의 처음부터 끝까지, 그의 세세한 행위들에 이르기까지 통치받아야 하고 또 통치받도록 자신을 내맡겨야 한다는 것, 다시 말해 자신을 구원으로 인도하는 누군가와 전면적인 동시에 면밀하고 세밀한 복종 관계를 맺어야

---

56) Marc Djaballah, “Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical”, in *A Companion to Foucault*, ed. Christopher Falzon, Timothy O’Leary and Jana Sawicki. Malden, Mass. : Wiley-Blackwell, 2013, 265-266면. Djaballah는 담론으로서의 비판과 태도 혹은 영혼의 실천으로서의 비판의 구분을 푸코적 칸트주의 해석의 중심축으로 삼는 대표적인 연구자이다.

57) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 40면.

58) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 50면.

59) “그 비판적 측면에서 - 제가 말하고자 하는 것은 넓은 의미에서의 비판입니다 - 철학은 모든 지배의 현상에 문제를 제기하는 것입니다. 그것이 정치, 경제, 성, 제도 등 어떤 층위에서 어떤 형태로 출현하건 말이죠. 철학의 이러한 비판적 기능은 어느 정도는 소크라테스의 명령(l’impératif socratique)에서 유래하고 있습니다. ‘자기를 돌보라’, 다시 말해 ‘자기를 다스림으로써 자유에 기초해 행동하라’라는 명령에서 말입니다.”(Foucault, 「자유 실천으로서의 자아에의 배려」, 125면)

한다는 것”이다.<sup>60)</sup> 푸코는 이와 같은 사고를 기본으로 하는 사목권력을 서구에서 발달한 근대적 통치성의 원형으로 분석한다.<sup>61)</sup> 종교개혁 이후 사목권력은 세속화되어 본래 종교의 영역에 국한되었던 인간을 통치하는 기술과 방법에 관한 논의가 시민사회로 확장되었고 그리하여 다양한 영역에서 통치의 문제가 제기되었으며 — “어린이를 어떻게 통치할 것인가, 가난한 자와 거지를 어떻게 통치할 것인가, 가족과 가정을 어떻게 통치할 것인가, 군대를 어떻게 통치할 것인가, 다양한 집단, 도시, 국가를 어떻게 통치할 것인가, 자신의 신체를 어떻게 통치할 것인가, 자신의 신체를 어떻게 통치할 것인가” 등등 — 그 결과 15-16세기 이후 “어떻게 통치할 것인가?”라는 물음이 사회와 정치의 근본적인 문제가 되었다.<sup>62)</sup>

철학적 삶 혹은 자기돌봄이라는 고대철학적 테마의 근대적 귀환이라고 할 수 있는 비판적 태도는 이처럼 정치화된 사목권력의 확장으로서의 통치화에 맞선 것으로 등장한다. 즉 비판적 태도는 통치를 불신하고 거부하고 제한하며, 그것의 정당한 한계를 모색하고 그것을 변형시키려는 의지로 규정될 수 있다. 푸코가 비판을 “통치받지 않기 위한 기술”, “자발적 불복종의 기술”, “숙고된 불순종의 기술” 등으로 정의하는 것은 이때문이다.<sup>63)</sup> 그리고 비판철학의 그늘 하에서 비판과 계몽이 본질적으로 인식의 문제로 이해되는 데 반해, 푸코가 동일한 문제를 권력의 관점에서 검토할 것을 제안하는 것 역시 이러한 맥락에서다.<sup>64)</sup>

푸코가 보기에 칸트의 「계몽이란 무엇인가?」는 이와 같은 비판적 태도에 대한 최초의 이론적 정식화일 뿐만 아니라, 보다 중요하게는 그 자체가 비판적 태도의 실행이다.<sup>65)</sup> 칸트의 계몽주의는 이성의 사용에 있어서 타인의 지도로부터 벗어나는 것, 후견인을 받아들이지 않는 것을 성

60) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 42면.

61) 사목권력에 대한 푸코의 상세한 분석으로는 Michel Foucault, “‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique”, in *Dits et écrits* IV. Paris : Gallimard, 1994, 955-968면과 Foucault, 『안전, 영토, 인구』, 181-312면 참조.

62) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 43면.

63) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 44면.

64) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 62-63면.

65) Djaballah, “Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical”, 272면.

속으로 규정한다. 즉 칸트의 계몽은 ‘사목’에 대한 거부를 핵심으로 한다. 가령 「이론에서는 옳을지 모르지만 실천에서는 쓸모없다고 하는 속설」(“Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, 1793)에 나타난 “자연적 통치(natürliche Regierung)” 혹은 “가부장적 통치권(imperium paternale)”에 대한 다음과 같은 칸트의 비판은 위에서 살펴본 사목권력의 기본착상과 극명한 대비를 이룬다.

“자식들에 대한 아버지의 사랑과 유사한, 국민에 대한 호의의 원칙에 기초하고 있는 정부는, [...] 신민들을 마치 진정으로 무엇이 그들 자신에게 유익하거나 해로운 것인지를 모르는 어린애처럼 취급하며, 그들이 어떻게 행복해야만 하는지를 국가 최고 통치자의 판단에 [...] 맡기도록 하여 그저 수동적으로 처신하게끔 만든다. 이러한 통치 형태가 전제주의 가운데에서도 가장 심각한 전제주의이다.”(TP, VIII290-291)

이처럼 칸트의 계몽주의는 부적절한 통치에 대한 비판이며 자율이라는 형태의 자기통치를 모색하려는 노력이자 운동이다. 사목권력이 영혼을 지도하려 한다면, 계몽으로서의 칸트의 비판은 외부의 힘이 영혼을, 칸트 자신의 용어로는 이성의 사용을 지도하는 것을 막고 자율의 공간을 확보하기 위한 것이다. 칸트의 비판이 본질적으로 한계의 설정이라고 할 때, 계몽과 자율의 관점에서 그것은 주체의 능력과 활동을 일정한 범위 안에 가둔다는 소극적인 의미보다는 부당한 통치에 맞서 정당하게 자율을 주장할 수 있는 자기결정의 영토를 확보한다는 적극적인 의미로 더 잘 이해될 수 있다. 그리고 푸코가 보기에 여기서 중요한 것은 「계몽이란 무엇인가?」가 이러한 의미의 비판의 수행이기도 하다는 것이다. 칸트는 그 스스로가 계몽의 주체로서, 즉 자율적이고 공적인 이성 사용의 주체로서 「계몽이란 무엇인가?」를 쓰며, 「계몽이란 무엇인가?」의 저자로서 비판철학을 쓴다. 다시 말해 「계몽이란 무엇인가?」는 칸트의 체계와 담론을 낳은 칸트의 철학적 삶과 태도가 드러나는 수행적 텍스트이다.

그러므로 여기서 우리는 담론으로서의 비판과 에토스로서의 비판에 각각 상응하는 두 가지 주체를 갖게 된다. 한편에는 칸트 철학에서 체계의 교설, 비판철학의 담론의 전제인 초월적 주체가 있으며, 다른 한편에는 에토스로서의 비판을 자신의 윤리로 인수하는 계몽의 주체가 있다. 푸코가 비판철학을 계몽의 관점에서 이야기한다면, 그것은 담론으로서의 비판의 주인공인 저 초월적 주체가 아니라, 비판철학을 낳은 비판적 태도의 담지자로서의 주체, 즉 철학자로서의 칸트 자신과 관련해서일 것이다.

푸코는 계몽과 혁명에 대한 저술과 강연 곳곳에서 비판적 태도와 그것의 주체로서의 철학자를 강조한다. 푸코가 보기에 철학의 역사에서 「계몽이란 무엇인가?」가 보여주는 가장 특이한 점 가운데 하나는 “현재에 대해 말하는 철학자를 그 안에 포함하는 하나의 철학적 사건으로서의 현재”라는 문제를 제기한다는 것이다. 즉 「계몽이란 무엇인가?」는 “사상가로서, 지식인으로서, 철학자로서 말하는 어떤 사람이 어떻게 그리고 어떤 점에서 이 동일한 과정[‘현재’라는 과정]의 일부를 이루는가, 나아가 이 과정에서 어떻게 그가 일정한 역할을 수행하여 그 속에서 하나의 요소인 동시에 행위자가 되는가”를 묻는다. 이 철학자가 수행하는 철학은 “현재성의 문제화로서의 철학, 현재성의 일부이며 그것과 관련해서 자신의 위치를 자리매김할 수밖에 없는 철학이 이 현재성에 대해 제기하는 물음으로서의 철학”이다. 그리하여 현재의 일부로서, 추상적인 인류공동체가 아니라 ‘우리’에 속하는 이 철학자는 ‘우리 자신’의 역사적 한계를 성찰하고 그러한 성찰을 통해 한계 너머를 모색하는 비판적 존재론을 수행한다. 이제 “이 ‘우리’에 속해 있다는 철학자의 특이한(singulier) 상태가 철학자 자신에게 필수불가결한 철학적 성찰의 테마”가 되는 것이다.<sup>66)</sup> 즉 우리 자신의 비판적 존재론이 수행하는 비판에서 드러나는 것은, 보편적 인간성에 관한 익명적인 체계적 독트린이나 담론이 아니라 ‘우리’의 일원으로서 현재에 대해, 그리고 현재 속에 있으며 현재 그 자체인 ‘우리 자신’에 대해 철학자가 취하는 태도이다. 푸코의 관점에서 보

66) Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 165-166면.

면 담론으로서의 비판은 이러한 비판적 태도의 결과로서 그것에 부수할 뿐이다.

이와 같은 비판의 담론과 비판의 태도의 구분에 입각할 때에만, 우리는 푸코가 「계몽이란 무엇인가?」라는 짧은 텍스트에 그토록 큰 중요성을 부여했던 이유를 이해할 수 있다. 태도와 에토스로서의 비판이 체계적 교설과 담론으로서의 비판과 구분될 뿐만 아니라 그보다 더 근본적인 것으로 해석되는 한에서 「계몽이란 무엇인가?」는 칸트 철학의 이해에 있어서 비판서들에 필적하거나 그것을 능가하는 중요성을 갖는 것으로 여겨지게 되는 것이다. 자발라의 지적대로, 바로 이런 이유에서 비판적 태도에 초점을 맞추는 푸코의 칸트 계몽주의 연구는 칸트 연구에서 비판 철학의 담론에 초점을 맞추는 압도적인 경향에 대한 저항이라는 의미를 가지며, 칸트의 사유에 대한 이해에 일종의 ‘균형’을 가져오는 교정적 기능을 수행한다.<sup>67)</sup> 나아가 푸코가 자신이 ‘진리의 분석학’이라 부르는 근대 학문의 지배적인 패러다임과 구분되며 때로는 그것과 대립하는 철학적 삶-영성-계몽-우리 자신의 비판적 존재론으로 이어지는 계열을 강조할 때, 그것은 칸트 철학에 대한 이해라는 문제를 넘어, 전적으로 담론적인 목적과 기준, 이상을 중심으로 조직되어 있는 “현대 학문의 표준적인 관념에 대한 저항”을 표명하는 것으로 해석될 수 있다.<sup>68)</sup>

이와 같은 이중화의 관점은 비판의 짝인 계몽을 이해함에 있어서도 유효하다. 우리는 계몽의 ‘내용’이라 할만한 것의 일반적인 패키지 — 이성의 승리, 선입견 비판, 과학적 지식의 폭발 등 — 를 알고 있다. 이러한 ‘내용’의 관점에서 계몽은 시기적으로 특정한 역사적 단계에, 그리고 철학적으로 특정한 입장에 국한된다. 이른바 계몽주의에 대한 찬반은 이 계몽의 ‘내용’을 두고 나누어진다. 그러나 우리는 푸코를 따라 계몽의 ‘내용’을 낳았으면서도 그것과 동일시될 수 없는 철학적 에토스로서의 계몽을 생각할 수 있다. 그리고 이러한 철학적 에토스로서의 계몽은 17-18세기 유럽에 국한된 현상이 아니라 ‘비판’이라는 활동과 결합된 항

---

67) Marc Djaballah, *Kant, Foucault, and forms of experience*, New York : London : Routledge, 2008, 12면.

68) Djaballah, “Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical”, 264-265면.

구적 운동이 된다. 즉 “우리를 계몽과 연결하는 실마리는 교조적인 요소들에 대한 충실함이 아니라, 어떤 태도, 즉 우리가 속한 역사적 시대에 대한 항구적 비판으로 서술될 수 있을 철학적 에토스의 항구적 재활성화이다.”<sup>69)</sup> 모든 역사적 시기가 ‘우리’의 관점에서는 현재인 이상, 현재에 대한 비판으로서의 계몽은 특정한 역사적 조건에서 그것이 가졌던 특정한 내용을 넘어서는 영구적 운동을 의미하는 것이다.

철학적 에토스로서의 비판과 계몽이 항구적 운동이라는 것은 칸트 이후 지금까지 이어지고 있는 ‘비판철학’ 혹은 비판이론의 역사가 보여준다. 또한 역으로 칸트가 헤겔, 니체, 베버, 프랑크푸르트학파로 이어지는, (푸코가 그리는 다소 낯선) 우리 자신의 비판적 존재론이라는 계보의 시작점일 수 있는 것은 비판철학적 체계의 창시자가 아니라 철학적 에토스로서의 계몽과 비판의 실행자로서이다.

이 비판이론 혹은 비판적 존재론의 계보를 생성하고 운동하게 만드는 것은 자기비판의 충동이다. 에토스로서의 비판의 항구성은 모든 담론으로서의 비판을 ‘우리 자신의 현재’에 속하는 것으로서 역사적 비판의 대상으로 만든다. 즉 모든 비판철학은 그 자신이 이후에 오는 비판의 대상이 된다.<sup>70)</sup> 이러한 비판의 끊임없는 자기비판의 역사는 내용으로서의 비판의 유한성을 증명함과 동시에 태도로서의 비판의 항구성을 입증한다.

푸코의 칸트 독해 역시 비판의 자기비판의 역사에 속한다. 푸코의 관점에서 볼 때 담론으로서의 비판철학, 즉 주체의 본성적 능력들에 대한 분석으로서의 비판철학은 비판적 사유에서 인간학적 사유로의 미끄러짐, 즉 비판철학의 물음들이 ‘인간이란 무엇인가?’라는 물음으로 환원되는 사태의 귀결이다. 인간이라는 주체의 본성에 대한 탐구를 수행하는 초월적 비판에서 “[비판적] 태도의 존재론적 차원은 초월적 비판의 전면에 부각되는 인식론적 목표들에 의해 가려져서 보이지 않게 된다.”<sup>71)</sup> 푸코

69) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 191면.

70) ‘비판철학의 자기비판 충동’과 그로부터 비롯되는 비판이론의 계보에 관해서는 Karin de Boer and Ruth Sonderegger(ed.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, London : Palgrave Macmillan UK : Imprint: Palgrave Macmillan, 2012 참조.

71) Djaballah, “Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical”, 276면.

의 기획은 비판철학의 담론을 규정하는 초월적 비판과 비판적 태도의 이러한 관계를 비판하고 역전시키는 것이다. 푸코의 칸트 독해뿐만 아니라 푸코 자신의 지적 여정 전체가 이러한 관점에서 재구성될 수 있다.<sup>72)</sup>

후기의 푸코가 초월적 비판과 다른 계몽으로서의 비판을 수행하는 새로운 비판철학을 모색하기 위해 택하는 경로는 두 가지다. 하나는 지금까지 살펴본 바와 같이 「계몽이란 무엇인가?」에 대한 재해석을 통해 칸트의 비판 개념에 잠재해있는 ‘현재성’의 선을 현실화하는 것이고, 다른 하나는 고대로 시선을 돌려 ‘자기돌봄(ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, epimeleia heautou)’과 ‘파레스시아(παρησία, parrhêsia)’의 문제를 검토하는 것이다. 푸코에 따르면 ‘자기돌봄’과 ‘파레스시아’는 칸트가 던진 계몽의 물음과 깊은 관련을 갖고 있으며, 그런 의미에서 저 두 개념에 대한 연구는 우리 자신의 비판적 존재론으로서의 비판철학의 오래된 계보에 대한 탐구를 의미한다. 이어지는 논의의 주제가 이것이다.

### 3. 파레스시아와 자기돌봄 : 계몽과 비판의 계보

푸코는 희랍어 ‘παρησία(파레스시아)’를 ‘진실 말하기(dire-vrai, truth-telling)’의 양태들 가운데 하나로 해석한다. 그러므로 푸코 철학의 세 가지 주요 테마들 가운데 파레스시아 개념과 더불어 일차적으로 부각되는 것은 진실-진리의 문제다.

평생에 걸쳐 푸코의 일관된 연구주제였던 권력, 주체, 진실(지식)은 모두 ‘관계’로 정의된다. 푸코가 권력을 고정적인 실체가 아니라 늘 변화가 능한 하나의 관계로 보았다는 것은 이미 살펴본 바와 같다. 푸코의 이론

72) 본고 VI장은 바로 그러한 재구성을 시도한다. 인간학적 사유와 비판철학의 관계에 대한 상세한 논의로는 VI장 2절과 3절 참조.

에서는 ‘자기’ 혹은 ‘주체’ 역시 인간이 자기 자신과 맺는 관계 외에 다른 것이 아니다.<sup>73)</sup> 마찬가지로 진실은 본질적으로 우리가 진실과 맺는 관계, 진실에 대해 취하는 태도에 의해 규정된다. 진실은 그것을 진실로 만드는 절차·형식·테크놀로지 등으로 이루어진 진실/진리-게임 속에서 우리와 관계지어지는 한에서만 우리에게 진실이 된다. 그러므로 인간은 진실 그 자체가 아니라 자신과의 관계 속에 있는 진실, 자신이 진실이라 받아들이는 진실에 기초해 사유하고 행동하고 살아간다. 예컨대 근대 이후의 인류는 근대 과학이 생산해낸 과학적 지식을 진리/진실로 정립하고, 그것에 근거하여 자연, 세계, 타인 그리고 자기 자신과 관계해왔다.

이처럼 진실은 우리와의 관계 속에서 형성되지만 역으로 우리가 세계·타인·자기와 관계맺는 방식을 규정한다. 즉 진실은 우리의 사유·행위·삶을 구성하는 힘을 행사한다. 그리고 정확히 그러한 것으로서 진실은 권력 효과를 갖는다. 진실을 생산한다는 것은 그 진실과의 관계 속에서 규정되는 삶과 행동을 생산한다는 것이고, 타인의 삶과 행동의 생산이 정확히 권력의 정의라는 의미에서 그렇다. 특정한 주체 형식을 생산하는 것이 권력이고, 진실/진리 게임의 정립은 그 게임에 연루되는 주체 또한 정립한다는 의미에서 권력적인 것이다. 그러나 진실/진리의 권력 효과를 비판한다는 것이 일체의 진실을 거부함을 의미하지는 않는다. 모든 비판은 자신의 진실/진리를 가지며 그것을 주장한다. 가령 푸코 자신이 들고 있는 사례에서, 생태학 혹은 생태운동은 과학적 진리의 이름으로 보증되는 테크놀로지들에 대해 적대적인 태도를 취하지만 사실 그것들 역시 자연, 생태계의 균형 등에 관해 자신의 진리의 언어를 말하는 방식으로 비판을 수행한다.<sup>74)</sup> 그러므로 푸코의 사고에서는 통치나 권력 일반을 제거

73) “자기는 자기와 맺는 여러 관계 이외의 그 무엇도 아닙니다. 자기는 관계입니다. 자기는 실재가 아닙니다. 그것은 애초부터 주어져 있는 구조화된 어떤 것이 아닙니다. 그것은 자신와의 관계입니다. 자기라는 것에는 이러한 관계와 그 관계들의 총체라는 정의 밖에는 부여할 수 없다고 생각합니다.”; “우리는 자기와 맺는 관계 속에서 주체로 구성되는 것이지, 주체가 [미리] 주어지는 것이 아닙니다. 주체성을 구성하는 것은 자기와의 관계입니다.”(Michel Foucault, *Discours et vérité : précédé de La parrêsia*, ed. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini, Paris : J. Vrin, 2016/오토르망 심세광, 전해리 옮김. 『담론과 진실/파레시아』, 동녘, 2017, 136; 221면)

74) Foucault, 「자유의 실천으로서 자아에의 배려」, 118면.



하는 것이 가능하지 않듯이 진리/진실 일반 없이 말하고 생각하고 행위하고 나아가고 비판하는 것도 가능하지 않다. 문제는 현재 지배력을 행사하고 있는 진실을 비판하는 것, 현재의 진실/진리-게임을 바꾸는 것, 진실을 지배로부터 분리해내는 것이다.<sup>75)</sup> 중요한 것은 현재의 진실도 생산된 것이며 생산된 것인 한에서 변경될 수 있음을 인식하고 자신을 자유롭게 하는 진실을 생산하는 방식으로 행위하는 것이다.

이처럼 진실의 생산을 말하는 순간, 무엇이 진실이나보다 중요한 물음은 누구에 의해 그러한 생산이 이루어지는가, 누가 진실을 말하는가, 누가 진실을 말할 자격 혹은 능력을 갖는가, 그러한 자격과 능력은 어떻게 만들어지고 주어지는가, 진실을 말하는 주체의 형식은 무엇인가 등이다. 앞서 본 바와 같이 진실이 권력 효과를 갖는 것은 바로 이처럼 주체화의 문제와 결부되기 때문이며, 반대로 진실이 자유의 실천의 대상일 수 있는 이유도 주체의 자기구성과 진실이 관련되어 있기 때문이다. 그리고 이런 식으로 주체화와의 관련 속에서 제기되는 진실의 문제를 푸코는 ‘진실생산(alethurgy)’의 문제라고 말한다.

칸트에서 발원하는 첫 번째 비판철학의 흐름이 보여주듯이 전통적으로 철학에서 진실의 문제는 인식론적인 것으로 여겨져 왔다. 이것은 진실된 담론의 구조와 형식을 분석하는 진리의 분석학이다. 반면 ‘진실생산’에 대한 탐구는 “개인이 진실을 말하는 행위에서 스스로를 진실의 담론의 주체로 구성하고 또 타인들에 의해 그러한 것으로 구성되는 형식, 그가 자기 자신과 타인들에게 스스로를 진실을 말하는 사람으로 제시하는 형식, 진실을 말하는 주체의 형식”을 분석한다.<sup>76)</sup> 다시 말해 ‘진실생산’의 형식에 대한 분석은 본질적으로 주체화의 문제, 통치와 자유의 문제를 함축한다. 파레시아는 바로 이 ‘진실생산’의 맥락에서 푸코의 관심사가 된다. 즉 파레시아는 『광기의 역사』(‘우리는 어떤 담론 유형과 형식,

75) “우리는 진실 게임과 완전히 다른 게임을 하는 것이 아니라, 진실 게임을 다른 방식으로 함으로써, 혹은 또 하나의 진실 게임을 다른 상황에서 다른 트럼프로 함으로써 진실의 지배로부터 벗어나는 것입니다.”(Foucault, 「자유의 실천으로서 자아에의 배려」, 118면)

76) Michel Foucault, *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II*, trans. Graham Burchell. Palgrave Macmillan. 2011, 3면.

실천을 통해서 광인이라는 주체에 대한 진리/진실을 말해왔는가)와 『말과 사물』(‘어떤 담론 유형과 형식, 실천을 통해서 말하는 주체, 노동하는 주체, 살아있는 주체가 가능한 지식의 대상으로 구성되는가’)에서부터 이어지는 ‘주체성/화와 진실의 관계’라는 푸코의 오랜 문제의식의 맥락 속에 위치하는 것이다.<sup>77)</sup> 파레시아를 중심으로 하는 후기 연구의 차이라면 이제 ‘주체성/화와 진실의 관계’에서 상대적인 강조점이 예측의 측면, 권력의 관점으로부터 자유와 자기의 실천의 문제 쪽으로 옮겨진다는 점이다. “파레시아 개념을 검토함으로써 어떻게 진실발화(veridiction)의 양태들에 대한 분석, 통치성의 테크닉들에 대한 연구, 자기 실천의 형식들에 대한 확인이 함께 엮여지는지를 볼 수 있다”는 푸코의 발언은 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.<sup>78)</sup> 지식(“진실발화의 양태들”), 권력(“통치성의 테크닉들”), 주체(“자기 실천의 형식들”)의 상호관계가 푸코 철학의 일관된 관심사인 한에서, 파레시아는 푸코 사유의 핵심에 닿아있는 문제인 것이다.

어원상 파레시아는 ‘모든 것’을 의미하는 ‘pan’과 ‘말해진 바’를 뜻하는 어근 ‘rêma’의 결합으로 ‘모든 것을 말하기’를 의미한다.<sup>79)</sup> 그러나 여기서 ‘모든 것을 말하기’란 ‘아무것이나 말하기’와 섬세하게 구분되어야 한다. 고대에 ‘아무것이나 말하기’는 지혜없음의 징표로 여겨졌으며, 실제로 이러한 이해에 입각해서 파레시아에 대한 비판이 이루어지기도 했었다. 반면 모든 것을 말한다는 것은 말할 수 있는 것과 말할 수 없는 것 혹은 말해서는 안 되는 것 사이에 그어진 경계를 넘어선다는 것, 그러므로 현재 말할 수 없는 것으로 여겨지는 것, 말하기 위해서는 용기가 필요한 것을 말한다는 것이다. 진실 말하기로서의 파레시아란 현재의 지배적인 진실과는 다른 진실, 진실이기 위해서는 현재의 진실과 투쟁해야 하는 진실을 말하는 것이다. 그러므로 투쟁이 초래하는 위협과 그것을 극복하는 용기를 수반하지 않는 진실, 예컨대 문법교사가 가르치는 내용

77) Foucault, 「자유와 실천으로서 자아에의 배려」, 111면; *The Courage of Truth*, 3면.

78) Foucault, *The Courage of Truth*, 8면.

79) Foucault, 『담론과 진실/파레시아』, 92면.

에 담긴 진실은 진실임에도 불구하고 그것을 말하는 자를 파레스시아스테스(parrêsiastês), 즉 파레스시아를 행하는 자로 만들어주지 않는다. 계몽-비판이 과감함 — “sapere aude”— 없이 이루어질 수 없듯이, 파레스시아에도 용기가 필수적인 요소인 것이다.

이런 맥락에서 파레스시아는 단어의 고유한 의미에서 ‘비판’을 주된 기능으로 갖는다. 파레스시아는 현재의 진실에 대항하여 ‘다른 진실’을 말하는 것인데, 비판이란 바로 것처럼 현재의 진실, 현재 진실로 받아들여지는 것을 문제삼는 태도이기 때문이다. 현재의 진실을 비판한다는 것은 현재 우리가 살아가고 생각하고 말하는 방식, 곧 현재 우리가 존재하는 방식을 비판한다는 것이며, ‘다른 진실’을 말하는 것은 다른 사유 형식, 다른 행동 형식, 다른 삶의 형식을 구성하는 것이다. 그리고 이미 살펴본 바와 같이 다른 아닌 이것이 바로 계몽-비판의 문제, 우리 자신의 비판적 존재론의 문제다. 푸코가 다음과 같이 말할 수 있는 것은 이러한 맥락에서다.

“파레스시아의 역사를 통해 오늘날 우리 사회 내에서 비판적 태도라 불릴 수 있는 것의 기원과 계보를 분석해보고자 합니다. 왜냐하면 우리 사회에서 그것이 철학적 관점이 됐든 정치적 관점이 됐든 종교적 관점이 됐든 간에 비판의 역할, 비판적 태도는 고대 그리스 철학이 발견하고 창안해낸 파레스시아스테스의 역할에 기인하기 때문입니다. 그리고 주체화의 계보와 비판적 태도의 계보의 교차 지점에 있는 파레스시아의 분석은 우리 자신의 역사적 존재론이라 불릴 수 있는 것에 속합니다.”<sup>80)</sup>

이러한 관점에서 보면 계몽에 관한 칸트의 텍스트는, 고대에는 전통적으로 파레스시아의 문제였던 것을 계몽이라는 근대적 문제 형식으로 제기했다고도 할 수 있다.<sup>81)</sup>

---

80) Foucault, 『담론과 진실/파레스시아』, 134면.

81) Foucault, *Government of self and others*, 350면. 『담론과 진실/파레스시아』의 서문에서 프레데리크 그로(Frédéric Gros) 또한 다음과 같이 계몽과 파레스시아의 밀접한 관계를 지적한다. “스스로 사유한다는 것은 자율적이고 비판적으로 판단할 용기를 갖는 것이다. 이것이 계몽의 가르침이다. 그런데 진실과 자유, 용기 그리고 주체성이 단단히

요컨대 파레시아는 현재의 우리를 비판하고 다른 우리를 구성하는 것, 즉 우리 자신의 비판적 존재론을 수행하는 것이다. 고대 그리스·로마 문화에서 파레시아가 늘 ‘자기돌봄’ 혹은 ‘자기수양(la culture de soi)’이라는 테마와 결부되었던 것은 이 때문이다.<sup>82)</sup> 무엇을 돌보는가? 물론 ‘자기’를 돌본다. 그러나 앞서 살펴본 바와 같이 ‘자기’가 우리가 자신과 맺는 관계이고 그러한 한에서 그 관계맺음의 방식에 따라 달리 구성되는 것이라면, 자기를 돌본다는 것은 ‘영혼’이나 ‘자아’와 같이 미리 주어져 있는 것으로 여겨지는 고정된 실체가 아니라 우리가 우리 자신과의 관계를 구성하고 수행하는 방식, 즉 ‘삶의 방식’ 자체를 돌본다는 것을 의미한다. 푸코가 철학적 파레시아와 자기돌봄의 발생지로 분석하는 소크라테스 철학에서 돌봄의 대상은 “실존의 영역, 실존의 양태의 영역, [...] 삶의 스타일, 살아가는 방식, 바로 우리가 삶에 부여하는 형태”이다.<sup>83)</sup> 이 모든 것은 ‘비오스(bios)’라는 말로 집약된다. “비오스는 생물학적 현실도 아니고, 신체도 아니다. 비오스는 사람들이 자신들의 실존, 삶에 부여하는 양식이다. 그것은 선택의 문제, 자유의 문제이다.”<sup>84)</sup> 이는 정확히 칸트가 『인간학』에서 제기했던 문제, 즉 “자유로운 행위자로서 인간이 그 자신으로부터 무엇을 만들어내는가, 혹은 만들 수 있으며 만들어야 하는가”의 문제다.(Anth, VII119) 자기를 돌본다는 것은 자기를 만든다는 것, 자신의 삶을 하나의 ‘작품’으로 대한다는 것이다.

---

매듭지어진 이 직물은 이미 파레시아적인 말을 폭넓게 정의했었다.”

82) “그리스-라틴 철학과 기원후 1세기 동안 철학적 파레시아는 언제나 자기 돌봄이라는 주제와 결부됩니다. 사람들로 하여금 그들 자신을 돌보도록 권해야 하기 때문에, 철학자는 파레시아스테스여야 합니다.”; “저는 자기 돌봄의 역사와 우리가 자기수양이라 부를 수 있는 발전이라는 맥락에서 파레시아 개념을 다뤄볼 생각입니다. 자기수양은 특히 기원후 초엽에 그리스-로마 사회에서 엄청나게 큰 중요성을 지녔습니다. 저의 목표는 자기수양 내에서 진실의 형식과 역할을 분석하고, 진실 게임들을 분석하는 것입니다. 파레시아 행위를 특징짓는 이 언어 활동, 윤리적 태도, 파레시아적 태도는 자기수양의 전개 내에서 큰 중요성을 갖습니다.”; “새로운 파레시아의 목표는 도시국가 아테나이나 민회나 시민들이 그들과 도시국가를 위해 가능한 한 최상의 결정을 내리도록 설득하는 것이 아니라, 어떤 사람에게 자기 자신을 돌봐야 하고, 또 자신의 삶을 변화시켜야 한다고 설득하는 것입니다. 이 ‘삶 변화시키기’라는 문제, 이 회심과 전향의 테마는 기원전 4세기부터 그리스-로마 문화에서 대단히 중요해졌고, 철학적 실천에서 본질적인 역할을 담당하게 됩니다.”(Foucault, 『담론과 진실/파레시아』, 125; 127-128; 263면)

83) Foucault, *The Courage of Truth*, 144면.

84) Foucault, 『담론과 진실/파레시아』, 259면

여기서 우리는 ‘실존의 미학(esthétique de l'existence)’ 혹은 ‘실존의 양식론(stylistique de l'existence)’이라는 후기 푸코의 또 다른 중심 주제와 만난다. 푸코에 따르면 “소크라테스적 파레스시아의 출현과 정초작업을 통해, 희랍 사유에서 실존(bios)이 하나의 미학적 대상으로, 미학적 작업과 지각의 대상으로 구성”되었으며, “아름다운 작품으로서의 비오스”가 중요한 문제로 부각되었다.<sup>85)</sup> 이처럼 소크라테스로부터 발원하는 실존 미학의 이름으로 푸코가 도출해내는 ‘정언명령’은 ‘너 자신의 삶을 아름다운 하나의 예술작품으로 만들라’는 것인데, 이는 지금까지 살펴본 푸코 사유의 중심줄기를 염두에 두지 않으면 오해되기 쉬운 말이다. 그것은 내적으로든 외적으로든 삶을 보기 좋게 꾸미라는 말이 아니다. 그것의 일차적이고 근본적인 의미는 자기 자신과 자신의 삶을 ‘창작’한다는 엄밀한 의미에서 ‘작품’의 대상으로 만들라는 것이다. 푸코의 ‘유미주의(aestheticism)’는 자기 자신을 변형하는 것이다.<sup>86)</sup> 다시 말해 ‘실존의 미학’의 핵심은 자기 자신과 관계하되 이미 만들어져 있어서 치장만이 가능한 것으로서의 자기가 아니라 늘 주의깊게 신경쓰고 단련하며 변화시켜야 할 것으로의 자기와 관계하는 것이다. 그러므로 이것은 윤리에 대한 이야기다. 물론 실존의 미학은 ‘아름다움’이라는 문제를 제기한다. 그러나 파레스시아가 현재의 지배적인 진실을 말하는 것이 아니듯이 파레스시아와 결부되는 ‘아름다움’도 이 세계의 기준을 전제하지 않는다. 푸코가 소크라테스와 파레스시아에 대한 연구를 통해 ‘진실된 삶’과 ‘실존의 미학’을 연결시킬 때<sup>87)</sup>, 실존의 아름다움은 우리가 위에서 살펴본 파레스시아의 비판, 우리 자신의 비판적 존재론, ‘정의되지 않은 자유의 일’과 분리할 수 없게 되며, 이러한 맥락에서 이때 진실된 삶으로서의 아름다운

85) Foucault, *The Courage of Truth*, 162면.

86) Michel Foucault, “An Interview by Stephen Riggins”, in *Ethics : subjectivity and truth*. ed. by Paul Rabinow, trans. by Robert Hurley and others. New York : New Press ; New York : Distributed by W.W. Norton, 1997, 130면.

87) “제가 회복하기 위해 애써보고 싶은 것은 실존의 예술과 진실된 담론 사이의 관계, 아름다운 실존과 진실된 삶, 진실 속의 삶, 진실을 위한 삶 사이의 관계와 같은 것입니다. [...] 진실 말하기와 아름다운 실존 사이의 관계들이라는 테마. 즉 다시 한마디로 하면 ‘진실된 삶’의 문제 [...] 저는 소크라테스에게서 진실 말하기의 요구와 실존의 아름다움이라는 원칙이 자기돌봄에서 하나로 합쳐지는 순간을 발견하려고 노력해 왔습니다.”(Foucault, *The Courage of Truth*, 163면)

삶이란 파레시아가 ‘다른 진실을 위한 용기’이듯이 ‘다른 삶(une vie autre)’을 의미한다.

아름다운 삶에서 진실된 삶으로, 다시 진실된 삶에서 ‘다른 삶’으로의 이 이행이 푸코가 삶의 마지막 시기에 수행했던 권유주의 연구의 핵심이다. ‘진실된 삶’이라는 주제가 권유주의에 대한 연구로 이어질 수밖에 없는 것은 권유주의가 진실과 삶의 관계를 제시하는 독특한 방식 때문이다. 권유주의에 와서 파레시아는 더 이상 ‘말하기’의 문제가 아니게 된다. 권유주의자들은 진실을 ‘말’하는 것이 아니라 삶과 실존 그 자체를 통해 진실을 드러낸다. “권유주의는 삶의 양태와 진실 말하기가 직접적이고 즉각적으로 상호 연결되는 철학 형태”이며, “삶, 실존, 비오스(bios)를 진실생산이라 할만한 것, 진리의 현현(顯現, manifestation)으로 만든다.”<sup>88)</sup> 권유주의는 숨김없고 자족적인 삶과 같은 ‘진실된 삶’의 고전적인 테마들, 그러므로 사람들이 사유·원칙·말의 차원에서는 늘 받아들이고 당연시하는 것들을 그 극단으로 밀어붙임으로써, 더 정확히는 그 사유·원칙·말과 어떠한 거리도 용납하지 않는 삶을 제시함으로써 — 예컨대 광장에서 수음을 하거나(숨김없는 삶) 왕 앞에서 자신이 더 왕다운 삶을 살고 있음을 현시함(자족적인 삶)으로써 — “권유주의적 스캔들”<sup>89)</sup>을 일으킨다. 이러한 권유주의적 삶, 진실의 현현으로서의 삶, 진실 속의 삶, 진실의 삶, 진실된 삶, 그러나 ‘개와 같은 삶’이라고 비난받고 거부되는 삶은 사람들과 세계가 사유·원칙·말의 층위에서 받아들이고 칭송하는 것을 정작 삶에서는 거부하고 비난한다는 사실을 드러내며, 그러한 의미에서 강한 비판의 기능을 수행한다. 권유주의는 진실된 말이 이야기하는 삶이 현재의 삶 속에는 존재하지 않는다는 것을 보여줌으로써, 즉 ‘진실

---

88) Foucault, *The Courage of Truth*, 166; 172면. 다음의 대목들도 참조. “권유주의는 삶의 양태와 진실을 훨씬 더 단단하고 정확한 방식으로 연결시킨다. 권유주의는 실존의 형식을 진실 말하기의 본질적인 조건으로 만든다. [...] 그것은 실존의 형식을 우리의 행위, 우리의 신체, 우리가 옷 입는 방식에서, 우리가 행동하고 살아가는 방식에서 진리 그 자체를 가시화하는 하나의 방식으로 만든다.”; “권유주의에서 분명하게 나타나는 것은 진실의 직접적이고, 현저하며, 거리낌 없는 현전(présence)으로서의 삶이다.”; “권유주의는 자신의 삶에서 그리고 자신의 삶을 통해서 진실의 스캔들을 실천한다. 이것이 권유주의의 핵심이다.”(Foucault, *The Courage of Truth*, 172; 173; 173-174면)

89) Foucault, *The Courage of Truth*, 234면.

된 삶은 다른 삶’이라는 것을 보여줌으로써 비판으로서의 파레시아의 정점을 보여준다.<sup>90)</sup>

견유주의적 파레시아의 비판은 ‘다른 삶’을 사는 자신의 삶을 통해 ‘다른 삶’이 되지 못하는 타인의 삶과 세계를 비판한다. 여기서 타인에 대한 돌봄(비판)은 자신의 삶을 ‘다른 삶’으로 베풀려는 자기돌봄을 통해 이루어진다. 반대로 견유주의자가 타인들에게 관심을 가질 때 그것은 그들 안에 있는 인류 일반의 문제에 관심을 갖는 것이며, 그를 통해 인류의 일부인 자기 자신과 관계하는 것이다. 이런 의미에서 견유주의자가 수행하는 타인들에 대한 돌봄은 정확히 자신에 대한 돌봄과 일치한다.<sup>91)</sup> 그러므로 견유주의적 비판에서 자기돌봄과 타인들에 대한 돌봄은 원리적으로 다른 것이 아니며, 그러한 한에서 ‘진실된 삶’의 윤리는 근대적 의미에서의 사적인 것이나 개인적인 것의 추구하고 무관하다. 사실 무관한 정도가 아니라, 견유주의적 파레시아는 인류와 세계의 변화를 목적으로 하는 데까지 나아간다.<sup>92)</sup> 다음과 같은 푸코의 독해 속에서, 자기돌봄과 파레시아는 세계의 변화의 원천이라는 탁월한 의미에서 정치적 성격을 갖는다.

“견유주의적 삶을 특징짓는 이러한 진실의 실천의 목적은 단순히 세계의 진리를 말하거나 보여주는 것이 아닙니다. 그것의 목적, 최종적 목적

---

90) “견유주의적 게임은 진실된 삶의 원칙들을 진정으로 적용하는 이 삶이 일반적으로는 사람들, 특수하게는 철학자들이 영위하는 삶과 다르다는 것을 보여준다. 진실된 삶은 다른 삶이라는 이러한 아이디어와 더불어, 우리는 견유주의의 역사, 철학의 역사, 서구 윤리의 역사에서 특히 중요한 지점에 도달한다고 생각한다.”; “견유주의의 원칙은 바로 정확히 진실된 삶은 다른 삶이라고 말하는 것이다. [...] 견유주의자는 철학자들을 포함한 사람들의 전통적인 삶과 관련하여, 진실된 삶은 오직 다른 삶일 수 있을 뿐이라는 것을 드러낸다. 진실된 삶은 오직 다른 삶으로만 존재할 수 있으며, 바로 이 다른 삶의 관점에서, 보통 사람들의 평범한 삶은 정확히 진실된 것과 다른 것으로 드러나게 될 것이다.”(Foucault, *The Courage of Truth*, 244; 314면)

91) Foucault, *The Courage of Truth*, 313면.

92) “이러한 타인들에 대한 감독이기도 한 자기 감독 혹은 자기 감독이기도 한 타인들에 대한 감독의 목적은 변화이다. [...] 개인들의 품행의 변화와 세계 일반의 배치의 변화.”; “이 모든 것에서 견유주의의 가장 중요한 역사적 핵심이 분명하게 표현된다. 즉 진실된 삶은 진실의 삶이며, 진실의 삶은 자기 자신과 타인들과의 관계에서 진실을 드러내고 진실을 실천한다. 이러한 진실 말하기의 삶의 목표는 인류와 세계의 변형이다.”(Foucault, *The Courage of Truth*, 313; 315면)

은 오직 자기 자신과의 관계에서의 변화, 완전한 전환, 완전한 변화와 전환을 대가로 해서만 세계가 그것의 진실로 돌아갈 수 있다는 것, 세계가 자신의 진실로 돌아가기 위해 스스로를 변형하고 달라질 수 있다는 것을 보여주는 것입니다. 견유주의가 약속하는 다른 세계로의 이행의 원천은 이러한 자기의 자기 자신으로의 귀환, 자기돌봄에서 발견됩니다.”<sup>93)</sup>

이처럼 파레스시아와 자기돌봄은 진실된 삶에서 다른 삶으로의 이행을 거쳐 ‘다른 세계’라는 문제로까지 이어진다.<sup>94)</sup> 그리하여 우리는 계몽과 비판, 우리 자신의 비판적 존재론이라는 주제가 가진 폭과 깊이를, 어쩌서 그것이 칸트 이후의 철학뿐만 아니라 서양 철학의 역사 전체를 관통하는 문제인지를 알 수 있다. 다시 말해 지금까지의 논의를 통해 우리는 계몽-비판-자기돌봄-파레스시아의 계열에서, 푸코가 자신의 철학적 탐구뿐만 아니라 “회랍에서 현재까지 모든 철학적 담론의 존재 자체를 떠받쳐 왔다”고 말하는 알레테이아(alêtheia, 진실/진리·지식의 향), 폴리테이아(politeia, 정치·권력·통치의 향), 에토스(êthos, 윤리·주체의 향)의 필연적인 상호관련과 상호호소의 구조를 확인할 수 있다.<sup>95)</sup>

서구 사상과 문화의 역사에서 계몽과 비판이 아주 일찍 도달한 극점(極點)인 견유주의는 진실을 ‘말하기’의 문제에서 삶과 실존의 문제로까지 밀어붙인다. 이 계몽의 극점에서 중요한 것은 담론이나 이론으로서의 철학이 아니라 삶의 철학, 더 정확히는 ‘철학적 삶’(βίος φιλοσοφικός, bios philosophikos)’이다.<sup>96)</sup> 삶으로서의 철학, 철학으로서의 삶을 통해 진실

93) Foucault, *The Courage of Truth*, 315면.

94) “견유주의자는 고대 철학에서 진실된 삶의 전통적인 테마들을 취해서 그것들을 다른 삶의 필요에 대한 요구와 단언으로 옮겨놓고 돌려놓는 사람이다. 그리고 나서, 가난의 왕이라는 이미지와 형상을 통해, 그는 다른 삶의 아이디어를 그 다름이 세계의 변화를 초래할 수밖에 없는 삶이라는 테마로 다시 옮겨놓는다. 다른 세계를 위한 다른 삶.”(Foucault, *The Courage of Truth*, 287면)

95) Foucault, *The Courage of Truth*, 66면.

96) “견유주의적 실천, 견유주의적 스캔들에서 견유주의가 고대 철학에 그리고 그리스도교 혹은 근대세계의 철학에 지속적으로 제기하는 문제, 항구적이고 어려우며 끊임없이 당혹스럽게 하는 문제는 기본적으로 **철학적 삶**의 문제입니다. [...] 모든 철학이 점점 더



된 삶은 ‘다른 삶’으로 제시되고, 바로 이러한 의미에서 견유주의는 ‘우리 자신의 비판적 존재론’이라는 계몽의 문제를 매우 선명한 방식으로 선취한다. 그러나 이 앞서 온 계몽의 극점으로서의 ‘철학적 삶’이라는 문제는 서구 사유의 역사에서 지속적이고 체계적으로 지워져 왔다. 푸코는 이렇게 말한다.

“철학이 근본적으로 단순히 담론의 형식일 뿐만 아니라 삶의 양식이기도 하다고 소리높여 선언하면서도, 서양철학은 — 이것이 그것의 역사이자 아마도 운명이었습니다 — 점차적으로 이 철학적 삶의 문제를 제거하거나, 혹은 적어도 무시하고 주변화했습니다. 처음에는 철학적 실천으로부터 분리불가능한 것으로 정립했던 문제를 말이지요. [...] 철학적 삶의 문제는 철학과의 관계, 과학적 모델에 맞춰진 철학적 실천과의 관계에서 잉여로 나타났습니다. 철학적 삶의 문제는 지속적으로 철학적 실천의 그림자처럼 나타났고, 점점 더 무의미하게 보였습니다. 이러한 철학적 삶의 무시는, 이제 진리/진실과의 관계는 과학적 지식의 형태 이외의 다른 어떤 형태로도 입증되고 분명해질 수 없다는 것을 의미해왔습니다.”<sup>97)</sup>

철학적 삶에서는 담론과 진실의 관계가 아니라 주체 자신과 진실의 관계, 삶 그 자체와 진실의 관계가 문제이기 때문에, 견유주의는 철학적 교의와 이론의 역사에 유산으로 남겨둔 것이 거의 없다. 견유주의가 남긴 유산이 있다면, 그것은 서양철학사의 많은 ‘위대한’ 철학자들과 달리 위대한 말과 글이 아니라 들뢰즈와 가타리라면 ‘소박성(sobriété)’으로 규정했을 만한 원칙, 즉 “진실되게 살기를 원하는 이에게는 아주 적은 진리만 있으면 되고, 누군가 진실되게 진리를 지킬 때에는 아주 적은 삶만이 필요하다”라는 원칙이다.<sup>98)</sup> 이처럼 철학적 삶으로서의 진실된 삶은

---

진실 말하기의 문제를 하나의 진술이 참으로 인정될 수 있는 조건들이라는 관점에서 제기하는 경향이 있는 데 반해, 견유주의는 지속적으로 다음과 같은 문제를 제기하는 철학의 형태입니다. 진실 말하기를 실천하는 삶의 형태는 무엇일 수 있는가?”(Foucault, *The Courage of Truth*, 234면)

97) Foucault, *The Courage of Truth*, 235-237면.

98) 앞의 맥락까지 모두 포함한 내용은 다음과 같다. “교의의 역사는 거의 중요치 않다.

삶 자체가 진실의 발현이기 때문에, 말이 아니라 삶으로 이야기한다는 ('말'로는 진부하게 들리는) 정식화 자체가 강력한 진실로 현현한다. 견유주의가 철학적 이론과 교의의 역사에서 갖는 보잘 것 없는 중요성과 “삶의 기예의 역사와 삶의 양식으로서의 철학의 역사에서 갖는 엄청난 중요성” 사이의 간극과 대립은 이러한 맥락에서 나타난다.<sup>99)</sup>

그리고 이 대립과 간극은 앞서 칸트의 비판철학과 관련하여 논의된 바 있는 ‘두 개의 전통’이라는 테마로 우리를 다시 데려간다. 후기 푸코의 연구에서 소크라테스와 칸트 사이에는 일종의 ‘평행론’이라 할만한 것이 성립하는바, 소크라테스와 칸트는 모두 자신만의 언어로 푸코가 ‘비판적 태도’라 부른 것 — 칸트의 계몽과 비판, 소크라테스의 파레스시아와 자기 돌봄 — 을 정립했으며, 그를 통해 이후 철학과 사유의 역사를 규정하는 두 가지 거대한 전통의 발원지가 된다. 칸트와 관련해서는 진리의 분석학과 우리 자신의 비판적 존재론 사이의 분리와 긴장으로 제시되었던 것이 소크라테스 이후의 역사와 관련해서는 플라톤주의와 견유주의, 영혼의 형이상학과 삶의 미학, 세계에 대한 형이상학적 경험과 삶에 대한 역사-비판적 경험 사이의 간극 등으로 이야기되지만, 그러한 분리·긴장·간극의 이유와 내용은 동일하다. 한편에는 담론과 인식을 가다듬는 철학이 있고, 다른 한편에는 삶을 돌보고 구성하는 철학이 있다. 한편에는 진실을 우선 인식과 지식의 문제로 제기하는 철학이 있고, 다른 한편에는 윤리와 정치와 (실존)미학의 관점에서 진실을 사고하는 철학이 있다.<sup>100)</sup> 물

---

중요한 것은 실존의 기예들의 역사를 수립하는 것이다. 수많은 상이한 진리들을 발명해 내고 또 그만큼 많은 실존의 기예들을 고안해내 왔던 이 서구에서, 견유주의는 지속적으로 우리에게 다음과 같은 사실을 상기시킨다. 진실되게 살기를 원하는 이에게는 아주 적은 진리만 있으면 되고, 누군가 진실되게 진리를 지킬 때에는 아주 적은 삶만이 필요하다.”(Foucault, *The Courage of Truth*, 190면) 들뢰즈와 가타리의 ‘소박성’ 개념에 대해서는 Deleuze and Guattari, 『천 개의 고원』, 654-655면 참조.

99) Foucault, *The Courage of Truth*, 315면.

100) 가령 에피쿠로스주의자들은 근대인들에게는 너무나 당연한 ‘과학 그 자체를 위해 연구되는 과학’이라는 관념에 적대적이었다. 그들의 자연학은 윤리학, 즉 ‘영혼의 평정’을 향한 주체의 변형이라는 목적에 복무했다.(Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris : Gallimard, 1995/이세진 옮김, 『고대철학이란 무엇인가』, 열린책들, 2017, 201-209면) 앞 절에서 보았듯이, 주체와 진실의 관계에서 진실이 주체의 삶에 대해 갖는 변형의 힘을 잃고 주로 인식의 영역에 국한된 문제가 된 것은 대체로 데카르트 이후의 근대적 사건이라는 것이 푸코의 생각이다. “진실의 역사에서

론 푸코는 자신이 두 전통의 양립불가능성이나 극복불가능한 모순을 주장하는 것은 아니며 중요한 것은 양자의 얽힘이라고 강조하지만, 둘 중 푸코가 상대적으로 부각시키고 싶은 전통이 무엇인지는 분명하다. 플라톤주의에서 자기돌봄의 자기인식(γνῶθι σεαυτόν, gnôti seauton, “너 자신을 알라”)에의 종속<sup>101</sup>), 그 연장선에서 이루어진 데카르트 이후 근대철학의 자기돌봄에 대한 망각 혹은 경시<sup>102</sup>), 마찬가지로 맥락과 배경에서 이루어지는 ‘철학적 삶’이라는 주제와 견유주의에 대한 무시, 마지막으로 칸트 철학에서 계몽이라는 주제의 주변화와 비판철학의 ‘진리의 형식적 분석학’으로의 정립. 이 모든 것은 저 두 전통의 대립이 사실 대칭적인 것이 아니라 다수적 계몽과 소수적 계몽 사이의 대립이라는 사실을 가리킨다. 그러므로 계몽, 비판, 우리 자신의 비판적 존재론, 파레시아, 자기돌봄에 대한 푸코의 연구는 지배적인 철학적 전통에 가려져 왔던 소수적인 철학적 계몽의 발굴 혹은 확인이라는 의미를 갖는다.

다수적 벡터와 소수적 벡터 사이의 간극과 긴장은 두 가지 전통들 사이에만 존재하는 것이 아니다. 어떤 철학적 수원(水源)으로부터 두 흐름이 갈라져 나오는 것은 그 안에 이미 두 가지 요소 사이의 긴장이 있기 때문일 것이다. 칸트 철학을 균열 없는 하나의 덩어리로 보지 않고, 상이한 요소들 사이의 긴장과 얽힘, 상호대립과 상호호소가 존재하는 복합적

---

근대라는 시기는 오로지 인식만이 진실의 접근을 허용하는 것이 되는 순간에 시작됩니다.”; “주체가 알고 있고 또 자신의 존재를 경유해 가로지르고 변형시키는 진실의 ‘회귀 효과’를 통한 주체의 계몽, 완결, 변형의 지점은 이제 더 이상 존재하지 않게 됩니다. 이제 진실에의 접근이 거기에 도달하기 위해 치른 노력·희생·대가를 성취와 보상으로서 주체 내에서 완결시킨다고는 생각할 수 없게 됩니다. 인식은 끝을 알 수 없는 진보의 무한한 차원으로 나아갑니다. [...] 이제 진실은 그 자체로서 주체를 구원할 수 있는 능력이 없습니다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 61; 63면)

101) “자기 돌봄과 관련한 플라톤 사유의 모든 운동은 사실상 선재하는 오래된 수많은 실천들을 포섭하고 재통합해 그것들에 질서를 부여하고 gnôti seauton이라는 대원리에 종속시킵니다. [...] ‘자기 인식’을 중심으로 이 모든 기술들의 총체적 재구성이 이루어 집니다. [...] 자기돌봄의 공간이 열리고 자기가 영혼으로 규정되자마자 그렇게 열린 공간 전체가 gnôti seauton에 의해 장악된다고 말할 수 있습니다. 우리는 자기돌봄에 의해 열린 공간에서 gnôti seauton에 의한 강제적인 장악이 이루어진다고 말할 수 있습니다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 104면)

102) “근대철학은 이처럼 gnôti seauton을 강조했고, 결과적으로 epimeleia heautou의 문제를 망각하고 어둠에 방치하며 소외시켜 버리게 되었다고 생각합니다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 104면)

공간으로 이해하는 것이 중요하다. 칸트 철학을 단일하고 매끈한 해석 공간으로 만드는 일은 그러한 일관적이고 매끈한 해석에 저항하는 요소에 대한 의도적이거나 무의식적인 망각과 무시를 통해서만 가능할 것이기 때문에, 저 긴장과 얽힘의 상호관계의 복권은 소수적 선(線)의 망각과 무시에 대한 비판이기도 할 것이다. 우리가 그 복합적 관계를 복원해야 하는 칸트 철학 안의 두 요소란 계몽과 비판철학이다. 이 두 요소 간에 양립불가능성이나 극복불가능한 모순은 존재하지 않는다는 푸코의 말은 아마도 사실일 수 있을 것이다. 문제는 양자 간의 적실한 관계를 확인 혹은 (필요한 경우 일정한 변형을 통해서) ‘창안’하는 것이다. 플라톤주의의 성립 이전에 자기인식은 본래 자기돌봄을 위한 것, 그것의 한 계기이자 부분이었다.<sup>103)</sup> 자신을 잘 돌보기 위해, 그러한 목적에 쓰임이 있는 한에서만, 그리고 그러한 목적에 소용이 있는 방식으로만 자신에 대해, 그리고 세계에 대해 잘 알아야 하는 것이었다. 그러나 오랜 기간과 과정을 거쳐 양자의 관계는 뒤집어졌으며 그러한 과정을 통해 현재 우리에게 주어진 세계와 철학의 지배적 형태가 만들어졌다. 자기인식이 자기돌봄의 문제계를 보이지 않게 만든 것, 비판철학이 우리 자신의 비판적 존재론이 아니라 무엇보다 진리의 분석학으로만 이해되는 것, ‘진실’이 ‘진리’의 문제로 환원되는 것, 이것이 우리가 다루어야 하는 철학적 전도(顛倒)이며 본고의 논의 내내 염두에 두어져야 할 문제이다.

---

103) “‘너 자신을 알라’라는 표현은 자기돌봄에 종속된 상태에서 표현됩니다. gnôti seauton은 중요한 여러 텍스트에서 epimeleia heautou라는 보다 일반적인 범주의 한 형식, 한 결과 또는 구체적으로 한정된 보편적 규칙의 특수한 적용으로 등장합니다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 44면)

### III. 칸트적 계몽의 요소들과 주체의 자기구성

#### 1. 두 가지 예비적 주의

칸트의 계몽 개념에 대한 본격적인 논의에 앞서 두 가지 예비적인 주의가 필요하다. 첫째는 칸트 철학 내부의 문제로, 칸트 해석에서 이른바 ‘역사철학적 테마’의 위상 내지 지위에 관한 것이다. 칸트 연구에서 비판서들을 중심으로 하는 비판철학에 부여되는 중요성과 계몽, 혁명, 세계시민사회 등 정치·역사철학적 주제들에 부여되는 중요성 사이에는 커다란 불균형이 존재한다. 골드만(Lucien Goldmann)은 1945년에 출판한 자신의 박사학위 논문에서 이 문제를 지적한다.

“오늘날까지 대부분의 ‘전문가들’은 칸트를, 때때로 몇 개의 짧은 글에서 프랑크혁명, 영구평화, 세계시민사회 등에 대한 의견을 표현했지만 그의 철학 활동에 있어서는 그러한 문제들이 부수적이고 주변적인 의미밖에 갖지 못하는, 단순히 순수한 인식론자나 기껏해야 체계적인 도덕철학자로 여겨왔다. 물론 ‘사회적 문제들’이나 ‘역사철학의 문제들’에 대해 칸트가 취한 태도를 연구하는 것이 가치가 없지는 않을 것이라는 마지못한 인정이 이루어지기는 한다. 그러한 것들에 대해 위대한 인물이 무엇을 생각했는지를 아는 것은 언제나 흥미로운 일이기 때문이다. 그러나 동시대 사회·정치적 문제들에 대해 위대한 물리학자나 다른 어떤 전문가 — 예컨대 아인슈타인이나 플랑크(Planck) — 가 쓴 글들에 부여되는 것 이상의 중요성이 저 문제들에 대한 칸트의 글에 부여되지는 않는다. 이 모든 것은 학문에 속하고, 아마도 정치적 논쟁에 속하지만, 분명 철학에 속하지는 않는다는 것이다.”

그리고 이러한 사정은 지금까지도 여전하다. 골드만은 “인간과 인간 공동체의 테마는 칸트의 사상뿐만 아니라 근대철학 전체에 중심적”이며, “오직 그것으로부터만, 인식론, 도덕, 역사에 관한 상이한 철학 체계들의 입장이 온전히 이해 가능하고 의미를 갖는 중심적 지점”이라고 말하면서 이러한 칸트 해석을 둘러싼 지형을 역전시키고자 한다.<sup>1)</sup>

계몽 개념을 칸트 해석의 중심에 위치시키는 본고의 작업 역시 그와 같은 ‘역전’과 무관할 수 없다.<sup>2)</sup> 계몽의 문제계를 중심으로 독해되는 칸트는 단순히 ‘순수한 인식론자’나 ‘체계적인 도덕철학자’로 남을 수 없다. 순수 철학적 문제나 사회-정치적 문제냐가 아니라 순수하게 철학적인 것으로 간주되어 왔던 문제가 품고 있는 정치철학적 차원과 함축이 계몽의 관점에서 드러나야 한다. 물론 이것은 연구와 서술을 통해 입증되고 그러한 과정의 끝에서 제출되어야 할 주장에 가깝다. 그러나 그것은 또한 일종의 ‘해석학적 순환’을 위한 전제의 역할도 해야 한다. 계몽이 칸트 철학 전체에서 갖는 의미와 중요성은 그것을 미리 주변화시켜버리는 시선에 의해서는 파악되지 않을 것이기 때문이다.<sup>3)</sup>

1) Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, trans. Robert Black, New Left Books : London, 1971, 21면.

2) 물론 본고는 ‘인간 공동체의 테마’ 그 자체를 직접적으로 중심적인 문제로 다루기보다는 그 공동체가 필연적으로 제기하는 문제 - 다수성과 이질성 - 와의 관련 속에서 주체의 구성과 변화라는 문제를 다룬다는 점에서 골드만의 경우와 차이가 있다. 그러나 ‘전문가들’에 의해 철학적 관점에서는 부차적인 것으로 취급되어왔던 이른바 ‘사회·역사·정치철학적인 문제’를 칸트 철학 독해의 중심으로 가져오려 하는 근본적인 문제의식의 관점에서는 같은 입장에 있다고 하겠다.

3) 다음과 같은 대목에서 드러나는 O'Neill의 관점 역시 - 비록 무엇이 ‘정치적’인가 대한 판단에 있어서는 본고의 관점과 차이가 있지만 - 이와 유사한 문제의식을 보여준다. “짧은 정치적 에세이들과 중심적인 비판적 저술들 간의 밀접한 관련은, 그 에세이들이 칸트의 체계적 철학의 일부이며 주변적이거나 부차적인 글이 아닐 뿐만 아니라, 비판적 기획 전체가 일정한 정치적 성격을 가진다는 점을 시사한다.”(Onora O'Neill, *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge [England] : New York : Cambridge University Press, 1989, 29면) 리처허우 역시 많은 칸트 연구자들이 말년의 정치적 저작들을 상대적으로 소홀히 취급하고 그러한 저술들에 드러난 칸트의 정치적 관점·입장과 그의 철학사상을 연결시키지 않는 경향을 비판하고, 칸트의 사회적 입장과 정치적 노선을 그의 철학 전체와 밀접한 관계에 있는 것으로 다룬다.(리처허우, 『비판철학의 철학 - 칸트와 마르크스의 교차적 읽기』, 피경훈 옮김, 2017, 문학동네, 13면) 그러나 이처럼 칸트의 역사·정치철학적 사유와 그의 전체적인 철학적 기획의 연관성을 강조하는 것이 후자에 대한 전자의 ‘우위’나 후자의 전자로의 ‘환원 가능성’을 주장하는 것은 아니다. 가령 Saner와 같이 칸트의 형

둘째는 칸트 철학 외부의 문제로, 계몽이라는 개념의 의미망에 관한 것이다. 계몽은 진리, 존재, 사유 등과 같은 거대한 철학적 개념들 못지않게 합의된 정의가 존재하지 않는 개념이다. 다음과 같은 18세기 말의 진단은 오늘날에도 여전히 유효하다. “계몽이란 말은 이제 너무나 많은 사람들의 입에 오르내린다. 그런데도 우리는 여전히 어디에서도 확실히 규정되어 적절하게 제한되어 있는 개념을 발견하지 못했다.”<sup>4)</sup> 계몽이 얼마나 미규정적, 혹은 과(過)규정적 개념인지는 지금까지 그것에 대해 제기되었던 비판의 다양함을 통해 역으로 드러난다. 계몽은 “유럽 제국주의와 자본주의의 가장 공격적인 측면”에 연루되어 있으며, 자연을 단순히 “지배되고 조작되고 착취될 수 있는 대상”으로만 바라보는 시각에 대해 책임이 있다고 간주된다. 또한 계몽은 “공동체에 대한 어떠한 감각도 약화시키는 파괴적 개인주의”를 낳았다고 비판받는 동시에<sup>5)</sup>, 계몽이 주장하는 보편주의의 이상들 혹은 “인간 본성이 무한정 단련될 수 있다는 계몽주의의 가정이 주체로부터 모든 개인성의 흔적을 뿌리 뽑으려는 전체주의 국가들의 시도에 지적 영감을 제공했다”는 비난을 받는다.<sup>6)</sup> 어떤 이는 절대적 가치들에 대한 계몽주의의 회의와 비판이 문화를 허무주의로 몰들였다고 개탄하는 반면<sup>7)</sup>, 다른 이들은 자유주의 사회가 “철학적 토대들”에 대한 계몽주의적 강박으로부터 벗어나야 한다고 주장한다.<sup>8)</sup> “도덕철학을 구축하려는 계몽주의의 시도는 실패로 끝났으며, 그 결과 우리에게는 도구적 효율성으로 환원될 수 없는 모든 가치들을 억압하는 빈곤한 도덕관이 아니면 윤리적 가치평가들이 개인적 선호를 가리는 가

---

이상학을 정치사상을 위한 준비에 불과한 것으로 보는 것은 본고의 관점이 아니다.(Hans Saner, *Kant's political thought : its origins and development*, trans. E. B. Ashton, Chicago : University of Chicago Press, 1973)

4) Karl Friedrich Bahrdt, *Über Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben*. Leipzig, 1789, 3면.

5) James Q. Wilson, *The Moral Sense*, New York : Free Press Paperback, 1997.

6) Richard Pipes, *The Russian Revolution*, New York : Knopf, 1990; Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Chicago : University of Chicago Press, 1990.

7) Leszek Kolakowski, "The Idolatry of Politics," *Atlantic Community Quarterly* 24(Fall 1986).

8) Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1989.

면 이상이 되지 못하는 부패한 도덕적 담론만이 남겨졌다”는 비판도 있으며,<sup>9)</sup> 거대담론에 대한 선호와 타자성에 대한 적대, 인종과 성에 대한 문제 역시 비판의 초점이 된 바 있다.<sup>10)</sup> 슈미트(James Schmidt)의 말대로 계몽에 대해 제기된 이러한 혐의와 비난들의 목록을 보다 보면, 어떻게 하나의 개념, 시기 혹은 운동이 이토록 많고 상이한, 심지어는 상반되는 해악들의 원인일 수 있는지 의아해지며, 결국 도대체 이처럼 무수한 비난들과 다양한 비판자들을 끌어모으는 계몽이란 무엇인가?라고 매번 다시 묻게 되는 것이다.<sup>11)</sup>

이러한 ‘혼란’을 정리하고 계몽에 대한 일원적이고 통합적인 설명을 제시하려는 노력이 없었던 것은 아니다. 카시러(Ernst Cassirer)의 시도가 대표적이다. 그는 『계몽의 철학』(*Die Philosophie der Aufklärung*)에서 “계몽철학의 모든 역사적 결과와 표현양식을 들추어내는 것이 아니라 계몽철학의 사상적 원천과 원리의 **통일성**을 드러내”는 것을 자신의 과제로 제시하고, “매우 다양한 사상적 계기들의 한갓 절충에 불과한 것으로 여겨지곤 하던 계몽기의 철학이 몇몇 중요한 근본이념들에 의해 질서정연하고 일관되게 통괄될 수 있”으며, “계몽기에 대한 모든 역사적 설명은 이 이념들을 출발점으로 삼아야 한다”고 주장한다.<sup>12)</sup> 이와 같은 일원

9) Charles Taylor, *Sources of the self : the making of the modern identity*. New York : Cambridge University Press. 1989; Alasdair MacIntyre, *After virtue : a study in moral theory*. Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, 1981.

10) Jean François Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Editions de Minuit, 1979/유정완 외 옮김, 『포스트모던의 조건』. 민음사, 1992; Richard Henry Popkin, *The high road to Pyrrhonism*, Indianapolis : Hackett Pub. Co. 1993; Robin May Schott, “The Gender of Enlightenment”, in *What is Enlightenment? : eighteenth-century answers and twentieth-century questions*, Berkeley : University of California Press, 1996.

11) James Schmidt, “Introduction: What Is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences”, in *What is Enlightenment? : eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. Berkeley : University of California Press, 1996, 1면. 계몽주의를 겨냥한 비판들에 대한 본문의 정리는 Schmidt의 글을 참조한 것이며 인용 또한 거기서 온 것이다. Schmidt는 위에 제시된 것보다 더 자세한 관련 서지 목록과 내용을 제공하고 있다.

12) Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag von J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1932/박완규 옮김, 『계몽주의 철학』, 민음사, 1995, 7; 13면.



적 설명의 시도가 계몽을 옹호하는 쪽에서만 이루어졌던 것은 아니다. 계몽 개념의 역사에서 주된 아이러니 가운데 하나는 “가장 절실하게, 가장 지속적으로” 그리고 다른 어떤 이들보다도 “더 강렬하게 ‘계몽’이라는 표현의 수많은 정의들, 해석들, 사용들을 이데올로기적으로 통일하는 데에 관심이 있었”던 것이 다른 아닌 ‘계몽의 반대자’들이었다는 사실이다. 실제로 현재 ‘계몽’이라는 말이 환기하는 전형적인 이미지를 확립하는 데, 다시 말해 “계몽 개념의 의미가 내용적으로 순수 합리주의적인 근대적 체계 및 시기 개념으로 협소화되는 데”에는 낭만주의와 독일관념론의 계몽 비판이 커다란 역할을 했다.<sup>13)</sup> 이른바 ‘포스트모더니스트’들의 계몽주의 비판 역시 “20세기의 총체적 실패와 재난에 최종적 책임을 지닌 근대성을 대표하는 지적 운동”이라는 ‘통합적’ 꼬리표를 계몽과 결합시키곤 했다.<sup>14)</sup>

그러나 역사학자들이 보기에 대개 철학적 관점에서 이루어지는 계몽에 대한 이와 같은 통합적이고 일원적인 설명은, 계몽을 옹호하는 쪽에서 나온 것이든 비판하는 쪽에서 나온 것이든, 역사적 상황·맥락·자료를 충분히 고려하지 않거나 자신에게 유리한 쪽으로만 활용하는 반(反)역사적 성격을 띤다. 가령 벤투리(Franco Venturi)는 카시러 등의 ‘철학적 해석’과 계몽을 “부르주아 이데올로기의 한 발전 단계”로 보는 맑스주의의 이른바 ‘총체적 해석’이 18세기에 대한 제대로 된 이해를 방해하는 커다

13) Horst Sturke, “Aufklärung”, *Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. hrsg. Otto Brunner, Werner Conze [und] Reinhart Koselleck. Stuttgart: E. Klett, 1995-1997/남기호 옮김, 『코젤렉의 개념사 사전 6 - 계몽』, 푸른역사, 2014, 120-121면. 낭만주의와 계몽주의의 관계에 대한 이러한 ‘일반적’ 해석에 대한 반론도 존재한다. Beiser는 낭만주의를 계몽에 대한 반동으로 보는 전통적인 해석을 비판하고, 오히려 1797년부터 1802년까지의 초기낭만주의(Frühromantik)를 “계몽의 계몽(Aufklärung der Aufklärung)”, 즉 계몽을 급진화하려 했던 움직임으로 해석한다.(Frederick Beiser, *The romantic imperative: the concept of early German romanticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003/김주희 옮김, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라: 초기 독일낭만주의 연구』, 그린비, 2011, 3장 참조)

14) 장세룡, 『프랑스 계몽주의 지성사 : 지적 실천 운동으로서의 계몽주의 재해석』, 도서출판 길, 2013, 13면. 성급한 비판의 열망은 비판의 대상 자체를 자신의 비판이 적중할 수 있는 방식으로 주조해낸다는 점에서, 계몽의 반대자들이 가장 열성적으로 계몽에 대한 일원적인 설명을 추구했다는 것은 놀라운 일은 아니다.

란 장애물이라고 비판한다.<sup>15)</sup> 비슷한 맥락에서 장세룡은 “계몽주의에 관한 사회철학적 이론과 역사적 지식 사이에 직접적 접촉이 점차 결핍되면서, 사회철학자들이 계몽주의 비판을 당연시하는 반면 역사가들은 이런 현상을 내심으로 불편해하는 어정쩡한 분위기”가 존재한다고 지적하는데, 이 ‘어정쩡한 분위기’는 최근 지성사가들의 작업 결과 계몽주의 연구 영역이 평등주의, 여성주의, 스피노자주의, 반식민주의, 유대주의 등으로 확장되면서 “절대이성을 표방한다고 비판받은 계몽주의가 다양한 가치의 상대성을 긍정하고 드러내는 운동으로 재평가받으며 온갖 비판을 넘어서려는 상황”에서 비롯된 것이다. 이제 계몽주의는 카시러식의 통합적인 설명에 포섭되지 않으며 ‘차이’와 ‘연대’를 강조하는 “훨씬 더 다원적이고 확장된 개념”이 되었다는 것이다.<sup>16)</sup>

요컨대 계몽에 대한 합의된 정의는 존재하지 않으며, 그 개념을 둘러싼 혼란의 역사는 칸트가 형이상학을 두고 한 다음과 같은 말을 그대로 적용해도 무방할 정도다. “[‘형이상학의’ 탐을 짓겠다는] 그 계획안에서의 언어상의 혼란은 [너무 커] 말할 필요조차도 없었는데, 그것은 그 설계와 관련하여 노동자들을 불가불 서로 분열시켜, 그들이 온 세상에 흩어져 각기 나름대로의 기획에 따라 따로따로 집을 짓고 살 수밖에 없도록 만들었다.”(KrV, A707=B735) 계몽에 대한 연구는 이러한 상황을 인식하고 그에 대해 어떤 태도를 취할 것인지를 결정하지 않으면 안 된다.

본 연구는 저 분열된 ‘집’들 사이를 오고 가는 찬반에 대해 의견을 표명하거나 분열을 제거하고 통일을 달성하는 작업에 관심을 갖지 않는다. 계몽의 의미망을 둘러싼 복잡한 — 그러나 이조차도 매우 간략화한 것이다 — 맥락을 소개한 것은, 그 맥락을 참조하기 위한 것이 아니라 오히려 본 연구가 그러한 맥락을 의식하고 있으면서도 그것으로부터 거리를 둔다는 점을 분명히 하기 위해서다. 계몽 개념을 둘러싼 일반적인 맥락을 고려하는 것은, 그러한 작업이 요구하게 될 방대한 시간과 에너지 때

15) Franco Venturi, *Utopia and reform in the enlightenment*, Cambridge : Cambridge University Press, 1971/김민철 옮김, 『계몽사상의 유토피아와 개혁』, 글항아리, 2018, 서론 참조.

16) 장세룡, 『프랑스 계몽주의 지성사 : 지적 실천 운동으로서의 계몽주의 재해석』, 16-18면.

문만이 아니라 그것이 동반할 수밖에 없는 계몽에 대한 불가피한 ‘선입견’ — 이러한 선입견은 또한 그것을 둘러싼 오랜 비판과 반비판의 역사를 수반할 것이다 — 때문에도 칸트의 계몽 개념을 새롭게 해석하는 일에 도움이 되기보다는 장애로 작용할 위험을 품고 있다. 이에 본 연구는 계몽을 기존의 의미나 이미지와 관계없이 일차적으로 칸트 자신의 서술에 대한 해석 속에 위치시키고자 한다. 물론 이는 일종의 방법론적 도외시 내지 분리<sup>17)</sup>일 뿐이며, 해석의 과정과 결과에서 계몽에 대한 다른 입장들과의 부분적 접점이 발생하는 것까지 배제하는 것은 아니다.<sup>18)</sup> 다시 말해 칸트의 계몽과 그 밖의 계몽의 ‘분리’는 완전한 것일 수 없으며 그런 의미에서 이것은 방법론적 원칙이 아니라 예비적 주의로 그칠 수밖에 없을 터이지만, 그럼에도 이러한 주의에는 보람이 없지 않을 것이다. 푸코의 말대로 오늘날 ‘계몽’이라는 주제를 연구함에 있어 관건 가운데 하나는 지금까지 제출된 무수한 의견이나 해석들과 관련하여 계몽에 대해 찬성이나 반대를 강요하는 양자택일의 ‘협박’에서 벗어나는 것인데,<sup>19)</sup> 계몽을 둘러싼 선입견들에 대한 우리의 예비적인 ‘주의’가 그것을 가능하게 해줄 것이기 때문이다. 본 연구의 관심은 ‘계몽’이라는 말 자체가 아니라, 다시 말해 ‘계몽’이라는 개념의 해석사에서 일정한 지분을 주장하는 것이 아니라, 오직 그 개념을 통해 칸트가 말하고자 했던 바의 ‘정신(Geist)’을 읽어내고 그것을 현대적으로 재해석하는 데 있다. 이를 위해, ‘계몽’이라는 말을 사용하는 순간부터 따라다니기 쉬운 선입견과 그로부터 비롯하는 오해와 혼란으로부터 일정한 거리를 확보하는 데 지금 말하는 예비적 주의의 의의가 있는 것이다.

17) 물론 명시적으로 본 연구의 ‘배경과 관점’으로 기능하는 푸코의 연구는 이러한 ‘방법론적 도외시 내지 분리’의 예외다. 사실 칸트의 계몽 개념에 대한 푸코의 독창적인 해석 자체가 계몽을 둘러싼 선입견들에 대한 의도적인 ‘무시’를 전제로 한다.

18) 이러한 ‘접점’에 대한 연구는 그 자체로 중요한 과제일 테지만 본 연구의 범위 안에 있지는 않다.

19) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 191-192면.

## 2. 계몽의 의미 : 자율적 성숙 혹은 성숙으로서의 자율

「계몽이란 무엇인가?」를 시작하는 문단은 계몽을 정의하는 첫 문장과 그 정의를 부연하는 두 번째와 세 번째 문장, 그리고 그러한 계몽의 정의로부터 도출되는 실천적 결론을 말하는 네 번째 문장으로 이루어져 있다. 첫 번째 문장에서 계몽은 “인간이 스스로 책임이 있는 미성숙으로부터 벗어나는 것(*der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*)”으로 정의된다. 이 정의가 정확히 이해되기 위해서는 물론 미성숙이란 무엇인가, 그리고 미성숙에 대해 ‘스스로 책임이 있다’는 말이 무엇을 의미하는가가 해명되어야 한다. 두 번째 문장에서 미성숙은 “다른 사람의 지도 없이는 자신의 지성을 사용할 수 없는 무능력(*das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen*)”으로 규정된다. 그리고 세 번째 문장에 따르면 이 무능력의 원인이 “지성의 결핍이 아니라 다른 사람의 지도 없이 지성을 사용할 수 있는 결단과 용기의 결핍에(*nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes*)” 있는 한에서 미성숙에 대한 책임은 스스로에게 있다. 네 번째 문장에서 이와 같은 계몽의 규정으로부터 도출되는 계몽의 표어는 “너 자신의 지성을 사용할 용기를 가져라!(*Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*)”이다.(WA, VIII35)

이러한 규정의 일차적인 특징은 계몽이 무언가로부터 ‘벗어나는 것’으로 정의되어 있다는 것, 즉 계몽의 요소들이 부정적인 방식으로 기술되어 있다는 것이다. 때문에 이 텍스트에서 칸트적 의미의 계몽을 규정하는 핵심을 도출하기 위해서는 개념을 뒤집어야 한다. 그를 통해 우리는 미성숙으로부터 **성숙**이라는 개념을 얻고, 미성숙이 ‘다른 사람의 지도 없이는 자신의 지성을 사용할 수 없는 무능력’으로 규정되고 있음에서 반대로 성숙은 스스로 자신의 지성을 사용할 수 있는 **자율**의 상태 — 이 상태의 핵심은 지성 그 자체가 아니라 ‘스스로’라는 말을 감당할 수 있

는 결단과 용기의 획득에 있다 — 를 달성하는 것임을 읽어낼 수 있다. 그리하여 칸트에게 있어서 계몽은 성숙과 자율이라는 이 두 개념의 교차속에서 규정된다. 계몽은 자율로서의 성숙 혹은 성숙으로서의 자율이다.

성숙은 원리상 타인의 힘으로 달성될 수 없다. ‘스스로 책임이 있는 미성숙으로부터’ **다른 사람의 책임하에** 벗어나는 것, ‘다른 사람의 지도 없이는 자신의 지성을 사용할 수 없는 무능력’으로부터 **다른 사람의 지도하에** 벗어나는 것은 부조리하다. 스스로 책임이 있는 미성숙은 그 책임을 스스로 감당할 때에만 성숙으로 전환되며, 다른 사람의 지도 없이는 자신의 지성을 사용할 수 없는 무능력은 다른 사람의 지도로부터 벗어나 **스스로** 자신의 지성을 사용할 때에만 제거될 것이기 때문이다. 그러므로 성숙은 무엇보다 이 ‘**스스로(selbst)**’, 즉 **자율**의 문제이다. 성숙해진다는 것은 자율적인 존재가 된다는 것이다. 반대로 자율은 곧 성숙이다. 미성숙은 정의상 타율적인 상태, 즉 타인의 입법과 지도를 요청하는 상태이다. 따라서 자율적인 상태의 미성숙은 불가능하다. 그러므로 칸트의 계몽 규정에서 성숙과 자율은 상호규정적 개념이다. 그런 의미에서 칸트의 계몽은 자율로서의 성숙 혹은 성숙으로서의 자율인 것이다.

중요한 것은 자율의 이념이 단순히 계몽 과정의 끝에 오는 결과나 목적으로서, 즉 그 과정의 외부에서 규정력을 행사하는 것이 아니라는 점이다. 앞서 보았듯이 자율적 성숙으로서의 계몽은 **계몽의 과정 그 자체가 자율적일 것**을 요구한다. 주체는 자율을 실천함으로써만 자율을 성취할 수 있다. 자율은 계몽의 목적 혹은 결과일 뿐만 아니라 수행의 내재적 원리로 계몽의 전 과정을 규정한다.

칸트의 계몽, 즉 주체가 자신을 자율적이고 성숙한 존재로 만들기 위해 자기 자신에 대해 수행하는 작업과 노력으로서의 계몽, “자유로운 행위자로서 인간이 그 자신으로부터 무엇을 만들어내는가, 혹은 만들 수 있으며 만들어야 하는가”(Anth, VII119)의 문제로서의 계몽, 요컨대 푸코가 말한 ‘우리 자신의 비판적 존재론’으로서의 계몽은 **계몽의 관계 혹은 방향**과 관련하여 다음과 같은 함축을 갖는다. 칸트의 계몽은 무엇보다 자기-계몽인바, 이는 계몽의 주체와 대상의 분리를 전제로 대상 외부의

주체로부터 대상에게로 향하는 계몽을 배제한다. 즉 칸트의 자기-계몽은 (계몽의 주체로서의) 자기와 (계몽의 대상으로서의) 타자의 관계가 아니며, 그런 의미에서 외부에서 내부로 향하는 계몽이 아니다. 또한 칸트의 계몽은 인식 대상으로서의 세계와의 관계가 아니며, 그러므로 내부에서 외부로 향하는 방향을 취하지 않는다. 칸트에게서, 인간 이성의 빛에 의한 세계인식이라는 계몽주의의 관심은 그 빛이 이성 자신을 먼저 비춤 후에야, 더 정확히는 이성 자신을 비춤으로써만 충족될 수 있다.<sup>20)</sup> 요컨대 철저한 자기-계몽으로서의 칸트적 계몽의 본령은 주체가 타자나 세계와 맺는 관계가 아니라 자기 자신과 맺는 관계에 있으며, 주체의 내부에서 내부로 향하는 방향을 갖는다.<sup>21)</sup>

주체가 자신에 대해 수행하는 자율적 구성 작업으로서의 계몽은 안락을 거부할 것을 요구한다는 점에서 지난(至難)한 과제다. 칸트는 사람들이 미성숙에 머무는 이유로 비겁함(Feigheit)과 더불어 “게으름(Faulheit)”을 꼽는다. 미성숙한 상태에 머무는 것은 단적으로 편하다.

“만약 나에게 나를 대신해 지성을 가지고 있는 책이 있다면, 나를 대신해 양심을 가지고 있는 목사(Seelsorger)가 있다면, 나를 대신해 식단을

20) “계몽의 일반적 의미는, 우리가 이 세계를 숙고할 때 가지게 되는, 혹은 가져야 할 태도로써, ‘세계’에 대한 이성적 태도와 관계한다. 이에 비해 칸트 철학에서 계몽의 의미는, 우리 자신의 사고능력 자체에 대한 비판적 태도에 관계한다고 할 수 있다. 즉 이성의 ‘이성 자신’에 대한 태도로써, 이것은 자기인식 및 철학적 반성이라고 할 수 있다.”; “칸트에서 계몽은 이 세계에 대한 어떤 대상적 태도가 아니라, 스스로의 사고 능력에 대해 태도를 취하는, 지성 자체에 대한 관계라고 할 수 있다.”(최인숙, 「칸트철학에서 계몽의 의미」, 『철학·사상·문화』 창간호, 동국대학교, 2005, 1; 3면) 황태연은 근대적 계몽의 이념이 현실계몽과 자기계몽의 이중 구조로 이루어지며 그 비판적 종합이 칸트 철학이라고 보는데, 이러한 용어법을 그대로 받아서 정식화하자면 칸트의 계몽주의에서 현실계몽은 자기계몽을 전제로 해서만 이루어질 수 있으며 그런 의미에서 ‘비판적 종합’은 자기계몽의 주도하에 이루어진다고 할 것이다.(황태연, 「칸트의 계몽기획과 정치사상: 21세기 세계시민 이념을 향하여」, 『계간 사상』, 사회과학원, 1999 참조)

21) 앞서 고대의 계몽으로서 살피본 자기돌봄 역시 시선을 주체의 ‘내부’로 돌리는 문제를 포함한다. “자기 자신을 돌본다는 것은 자신의 시선을 변화시킨다는 것을 내포하고 있고, 말하자면 시선을 외부로부터 ‘내부’로 이동시키는 것을 내포하고 있습니다. [...] 자기돌봄은 우리가 생각하는 바와 사유 내에서 발생하는 사건에 주의를 기울이는 일정한 방식을 내포합니다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 53면)

판정해주는 의사가 있다면, 그리고 그밖에 나를 대신해주는 사람들이 있다면, 나는 스스로 애쓸 필요가 전혀 없을 것이다. 내가 지불할 수만 있다면 나는 생각할 필요가 없다. 다른 사람들이 나를 대신해 골치 아픈 일거리를 다 떠맡을 것이기 때문이다.”(WA, VIII35)<sup>22)</sup>

우리는 왜 이처럼 편안한 미성숙의 상태를 벗어나야 하는가? 어쩌서 불편하고 번거로운 성숙과 자율의 과제를 수행해야 하는가? 이것은 행복과 자율(혹은 자유)의 관계를 어떻게 설정할 것인가라는 칸트 사상의 핵심과 관련한 문제다.

칸트에게 자율 혹은 성숙은 어떠한 조건도 없이 단적으로 요구된다는 점에서 일종의 정언명령이라 할 수 있다. 다음과 같은 칸트의 단정 속에서 자율은 가치서열상 행복이나 완전성보다 우선하며, 후자는 전자를 전제로 할 때에만 정당한 것으로 인정된다.

“인간은 자신의 동물적 현존의 기계적 배치(명령, Anordnung)를 넘어서는 모든 것을 전적으로 자기 자신으로부터 이끌어 내야 하며, 인간 자신이 본능으로부터 자유롭게 이성을 통해서 만들어낸 것이 아닌 어떤 다른 행복이나 완전성에도 관여해서는 안 된다. [...] 인간은 본능에 의해 인도되거나 천부의 지식에 의해 돌보아지거나 교육받아서도 안 된다. 인간은 오히려 자기 자신으로부터 모든 것을 이끌어내야 하는 것이다(er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen). [...] 인간의 음식, 의복 및 외적인 안전과 방어수단의 발명[...], 삶을 즐겁게 만들어줄 수 있는 온갖 오락거리, 또 인간의 통찰력과 영리함, 심지어 의지의 선량함까지도 전적으로 인간 자신의 작품(gänzlich sein eigen Werk)이어야 한다.”(IaG, VIII19-20, 강조는 인용자)

22) 이 대목은 계몽과 비판의 관계가 명시적으로 드러나 있는 부분으로서도 흥미롭다. 지성-책의 관계는 『순수이성비판』, 양심-목사의 관계는 『실천이성비판』, 그리고 식단-의사의 관계는 취미(Geschmack, 맛)를 매개로 인간과의 관계에서 성립하는 자연의 합목적성을 탐구하는 『판단력비판』의 주제와 상응한다. 그러므로 이 세 가지 사례는 임의로 거론된 것이 아니라 계몽이 필수적으로 수행되어야 할 영역을 지시하는 것이며 3대 비판서의 비판작업은 그 계몽의 작업을 수행한 것으로 볼 수 있다. 계몽과 비판철학의 관계에 대한 상세한 분석은 IV장과 V장 참조. 푸코 역시 이 대목에서 계몽과 3대 비판서의 관련을 읽어낸다.(Foucault, *Government of self and others*, 31면)

칸트의 실천철학에서와 마찬가지로 계몽의 문제에서도 ‘결과’의 선택(좋은)은 일차적인 고려대상이 아니다. 중요한 것은 더 행복해지거나 더 완전한 존재가 되는 것이 아니라 “이성적 자존(Selbstschätzung)”, 즉 “**인간이 자신의 품행을 통해서 스스로를 삶과 안녕에 값하도록 만들기에 이르기까지 노력하는 것(sich hervorarbeiten)**”이다.(LaG, VIII20, 강조는 인용자) 행복이나 완전성으로 대표되는 선택(좋은) 결과는 그것에 값하는 주체의 ‘삶의 태도’와 결합될 때에만 가치를 갖는다. 주지하다시피 이것이 칸트 실천철학에서 ‘최고선’의 문제이며, 그 동일한 문제가 미성숙의 편안함을 떨쳐내고 성숙과 자율에 도달하기 위해 노력해야 하는 이유, 즉 계몽이 요구되는 이유를 규정한다. 인간의 삶은 자율을 통해서만 인간에게 가치를 갖는다. 주체와 주체의 삶은 그 자신이 입법을 통해 부여하는 만큼의 의미만을 갖는다. 자율의 근원적 함축은 “오직 우리가 우리 자신을 어떤 존재라고 생각하고 말할 수 있는지가 우리 자신을 결정한다”<sup>23)</sup>라는 사실에 있다. 그러므로 자율적 성숙으로서의 계몽은 단지 가치서열상에서 행복과 완전성 위에 있는 것이 아니라, 도대체 가치와 의미라는 것이 있을 수 있기 위한 조건이라는 점에서 **가치정립적이고 의미정초적**인 성격을 갖는다. 그리고 인간적 가치와 의미를 정초하는 것이 바로 인간 자신의 자율적 능력이라는 점에서 인간에게 인간 외부의 목적은 없다. 저 유명한 목적성의 정식, 즉 “인간은, 그리고 일반적으로 모든 이성적 존재자는 자기 자신을 향한 그리고 다른 이성적 존재자를 향한 모든 행위에 있어서 항상 **동시에 목적으로** 간주되어야 한다”(GMS, IV428)는 요구는 이와 같은 자율의 능력, 성숙으로서의 계몽의 능력을 전제로 하는 것이다.

지금까지의 서술로부터 분명한 것은 칸트의 계몽이 이론, 지식, 삶의 영

---

23) J. B. Schneewind, *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*, Cambridge ; New York, NY, USA : Cambridge University Press, 1998/김성호 옮김, 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 전3권, 나남, 2018, 1권 36면.



역에 국한해서는 적절히 규정될 수 없다는 사실이다. 칸트보다 먼저 쾰러(Johann Friedrich Zöllner)의 “계몽이란 무엇인가?”라는 물음<sup>24)</sup>에 답을 내놓았던 멘델스존(Moses Mendelssohn)은 계몽을 문화(Kultur)와 함께 교양(Bildung)이라는 상위범주를 구성하는 계기로 배치하는데, 이러한 구도에서 계몽은 실천적인 문제로서의 문화와 대비하여 인식과 관련된 이론적 문제로 규정된다.<sup>25)</sup> 사실 계몽을 이처럼 일차적으로 이론의 문제로 다루는 것은 멘델스존만의 접근법이 아니며, 지금까지도 계몽은 많은 경우 지성이나 이성과 관련한 지(知) 혹은 인식의 문제로 여겨진다.

자율과 성숙으로 이해되는 칸트적 의미의 계몽의 두드러지는 특징 가운데 하나는 ‘지(知)’의 문제를 훨씬 넘어서는 지점까지 나아간다는 데 있다. 물론 앞서 살펴본 규정에서 계몽이 ‘지성’과 관련하여 논해지고 있기는 하다. 그러나 거기서 중요한 것은 지성 사용의 결과나 효과, 능숙함 아니라 **지성을 사용하는 주체의 태도 혹은 주체 자신이 지성과 맺는 관계**다. 문제는 지성을 잘 발휘하여 얼마나 많은 것들을 얼마나 정확하게 아느냐가 아니라 ‘다른 사람의 지도 없이’ 자신의 지성을 사용할 수 있는 존재로 자신을 구성할 수 있느냐 없느냐이다. 다른 사람의 지도가 결과적으로 최선의 지식을 최대로 가져다 줄 수 있다 하더라도, 그리하여 주체가 지(知) 혹은 인식의 측면에서 최선의 상태에 있게 된다 하더라도 그것은 계몽이나 성숙의 상태가 아니다. 요컨대 문제는 지성 그 자체가 아니라 지성을 어떻게 사용하느냐, 지성의 사용에서 어떻게 ‘결단과 용기’를, 즉 자율적 태도를 유지하느냐다. 칸트의 계몽에서 ‘지성의 결핍’, 즉 지적인 능력의 부족은 결코 문제로 제기되지 않는다. 문제는 ‘결단과 용기의 결핍’이다. 칸트는 지성(혹은 이성)이라는 계몽주의의 일반적인 문제 영역을 받아들이지만, 그 영역에서 일어나는 문제의 원인을 지성

24) 계몽에 관한 칸트와 멘델스존의 텍스트는 베를린의 계몽주의자이자 신학자인 쾰러가 1783년 12월에 <베를린 월보>에 제출한 다음과 같은 문제제기에 대한 응답으로 작성된 것이다. “계몽이란 무엇인가? 이 물음은 진리란 무엇인가라는 물음과 거의 마찬가지로 중요한 물음으로서 아마도 사람들이 계몽을 시작하기 전에 [먼저] 답변되어야 할 것이다.”(Johann Friedrich Zöllner, “Ist es ratsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?”, *Berlinische Monatsschrift*, 1783)

25) Moses Mendelssohn, “Über die Frage: was heißt aufklären?”, *Berlinische Monatsschrift*. Bd. 4, 1784.

그 자체가 아니라 의지의 용어로 규정함으로써 자신의 계몽주의에 강한 실천적 성격을 부여한다.<sup>26)</sup>

사실 이와 같은 실천적 성격은 ‘성숙’이라는 개념의 도입 자체에 이미 함축되어 있다. 힌스케(Norbert Hinske)에 따르면 흔히 칸트적 의미의 계몽의 핵심으로 간주되곤 하는 ‘스스로 생각하기(Selbstdenken)’는 「계몽이란 무엇인가?」가 발표되기 이전에도 독일 계몽주의 프로그램을 대표하는 개념이었다. 그에 반해 ‘성숙’은 당시 아직 “생소하고 다의적인 개념”이었으며, 이를 통해 계몽을 규정하려는 시도 역시 특이한 것이었다. 말하자면 성숙은 칸트적 의미의 계몽의 변별적 성격이 드러나는 지점이었던 것이다. 그 의미를 힌스케는 이렇게 설명한다.

“‘스스로 생각하기’라는 개념은, 단어의 의미로만 보면, 단지 인식의 차원에만 관여한다. 즉 그것은 오로지 지성의 과제인 것처럼 보인다. 반면에 ‘성숙’은 전체로서의 인간에 관여한다. 그것은 가장 먼저 인간의 행위와 ‘일’, 실천을 고려하며, 따라서 인식함 이외에 의욕함까지 포함한다. 그러므로 그것은 주지주의적 계기보다는 오히려 주의주의적인 계기를 강조한다. [...] 그것이 표현하고자 하는 것은, 계몽은 단지 지성, 즉 ‘스스로 생각하기’의 문제에 그치는 것이 아니라 ‘스스로 행하기’, 즉 결단, 스스로 책임지기, 모험심, 용기의 문제라는 점이다. 계몽은 그저 지성의 결과일 뿐만 아니라 성격의 결과이기도 하다.”<sup>27)</sup>

말하자면 칸트에 와서 계몽은 ‘자율적 사고’의 문제를 포함하면서도 그것을 넘어서 자율적 행위와 결정이라는 윤리의 문제까지 나아가고, 심지어는 ‘성격’, 즉 **우리 자신이 누구인가**를 문제삼기에 이른다. 자율적 성

26) “주의할 점은 멘델스존을 포함한 많은 계몽사상가들과는 달리 칸트가 ‘계몽’이라는 개념을 지극히 실천적인 의미로 이해하고 있다는 것이다. [...] 통상적인 의미로서 ‘계몽’이란 ‘무지몽매함을 깨우친다’는 것이기에, 이것은 기본적으로 이론적인 의미로 해석된다. 그러나 칸트는 오히려 실천적인 의미로서 그것을 문제 삼고 있다.”(마키노 에이지, 『칸트 읽기 : 포스트모더니즘 이후의 비판철학』, 세키네 히데유키·류지한 옮김, 울력, 2009, 107면)

27) Norbert Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1980/이엽·김수배 옮김, 『현대에 도전하는 칸트』, 이학사, 2004, 88면.

숙이 포괄하는 영역이 이와 같다면, 거기서 푸코가 말하는 ‘실존의 미학’까지의 거리는 멀지 않을 것이다.

II장에서 보았듯이 푸코가 말하는 실존의 미학은 자신과 자신의 삶을 치장하는 것이 아니라 자신을 하나의 작품으로 대하는 것, 자신을 이전과 다른 존재로, 즉 “단 한 번도 되어 본 적이 없는 자기”<sup>28)</sup>로 만들고 그를 통해 ‘다른 세계’의 도래까지도 도모하는 것이다. 그러므로 계몽이 실존의 미학으로 이해된다면 그것의 실천적 성격의 핵심에는 정치적인 문제가 놓여 있다. 계몽이 제기하는 이 정치적 문제를 좀더 살펴보자.

이미 논의한 바와 같이 칸트적 의미의 계몽에서 일차적인 실천의 장소는 외부 권위와의 투쟁과 저항의 관계가 아니라 자기 자신과의 관계다. 그러나 계몽의 문제계는 유아론적으로 구성되지 않는다. 칸트가 “미성숙의 원인이 지성의 결핍에 있는 것이 아니라 다른 사람의 지도 없이 지성을 사용할 수 있는 결단과 용기의 결핍에 있다”고 할 때, ‘다른 사람의 지도’가 변수로 들어옴으로써 성숙과 미성숙의 문제계에는 명백히 적어도 두 명의 행위자가 관여하게 된다. 자신의 지성의 사용이 하나의 문제로 제기되고 있는 한 사람과 그 사람을 지도할 수 있는 가능성을 가진 다른 한 사람. 그런데 칸트에 따르면 성숙과 미성숙을 결정할 수 있는 힘, 혹은 원리상의 권한은 둘 중 오직 한 사람, 전자에게만 있다. 계몽은 계몽에 친화적인 지도에 의해 달성되지 않을 뿐 아니라, 계몽에 적대적인 지도의 힘을 가진 것으로 여겨지는 외부의 존재에 맞선 저항과 투쟁에 의해 완성되지도 않는다. 오히려 지도의 성립 가능성 자체가 잠재적 지도 대상이 지성을 사용하는 방식에 의해 결정된다. 자신의 지성을 독립적으로 사용할 수 있는 인간, ‘결단과 용기’를 결여하고 있지 않은 인간은 외부의 지도를 성립시키지 않을 것이기 때문이다. 지성 사용의 독립성이 문제로 제기될 수 있는 복수의 인간들 간의 관계를 정치 관계 혹은 권력 관계라 할 수 있다면, 칸트적 계몽의 장면에서 그 권력 관계의 독립변수는 지도의 힘(혹은 권력)을 가진 쪽이 아니라 일반적인 관점에서 피지도(피지배)의 대상으로 여겨지는 쪽이다. 외부의 권위와 힘에 의

---

28) Foucault, 『주체의 해석학』, 132면.

한 결정보다 스스로에 의해 이루어지는 자기 자신에 대한 결정, 자신과의 관계에 대한 결정이 원리상 우선하며, 후자의 결정이 그 권위와의 관계, 즉 권력 관계 자체에 대해 규정력을 갖는 것이다. 자율은 인간이 권력과의 관계로부터 벗어나 완전히 자유로워짐을 의미하지 않는다. 그러한 일은 칸트적 의미의 ‘이념’에 가까울 것이다. 그러나 인간은 적어도 권력이 자신에게 영향을 미치는 방식, 자신이 권력과 어떠한 관계를 수립할 것인지를 결정할 수 있는 가능성을 갖고 있다. 이것이 칸트적 계몽에서의 자율성의 내용이다. 칸트의 계몽주의는 원리상 주체가 자신에 대해 수립하는 법칙과 관계가 다른 법칙 및 관계들의 근거가 된다는 주장, 즉 **자율의 원리적 우선성**에 대한 이론이다. 이것이 칸트가 이론철학의 영역에서 달성한 코페르니쿠스적 혁명과 유사한, 정치적 관계에 있어서의 관점의 전환이다. 잘 알려져있듯이 칸트의 인식론은 인식이 대상을 따라야 한다는 종래의 전제를 뒤집어 대상이 우리 인식 능력의 본성을 따른다는 관점의 역전을 통해 철학사에 혁신을 가져왔다. 마찬가지로 지도-피지도 관계의 수립과 해소의 원인을 지도자가 아니라 피지도자 쪽에 설정하는 입장은 정치적 관계의 이니셔티브를 권력을 가진 자에게 부여하는 전통적이고 일반적인 정치철학적 전제를 뒤집어서 주체의 자기결정이 권력과 권력 관계의 수립을 결정한다는 중대한 관점의 전환을 달성한다.

푸코의 칸트 계몽주의 연구는 바로 이러한 지점에서 권력 분석에 있어서의 ‘자유의 우선성 테제’ — “권력은 자유로운 주체들에게만, 그리고 그들이 자유로운 한에서만 행사된다”<sup>29)</sup> — 와 맞물린다. 주체는 자기 자신을 지금과 다르게 결정하고 구성함으로써 자신이 속한 권력 관계를 변화시킬 원리적인 잠재력, 즉 자유를 갖는다. 계몽은 이러한 의미의 자유의 실천이며, 따라서 고도의 정치적 실천이다. II장에서 보았듯이 후기의 푸코에게서 계몽을 중심으로 한 칸트 연구와 통치성 연구가 함께 진행된 것은 우연이 아니다. 푸코는 이렇게 말한다.

---

29) Foucault, “The Subject and Power”, 221면.

“자기에 대한 자기의 관계 속에서가 아니라면, 정치권력에 대한 저항의 일차적이고 궁극적인 지점은 존재하지 않습니다. [...] 통치성에 대한 분석, 다시 말해서, 역전가능한 관계의 총체로서의 권력에 대한 분석은 자기에 대한 자기의 관계에 의해 정의된 주체의 윤리를 참조해야만 합니다. 말인즉슨 제가 어떤 시기 이후부터 여러분에게 제시하려고 노력한 분석의 유형에서는 권력관계-통치성-자기와 타자들의 통치-자기에 대한 자기의 관계, 이 모든 것들이 그저 하나의 연쇄·씨실을 이루고 있다는 것일 뿐이며, 또한 이 개념들의 주변에서 정치의 문제와 윤리의 문제를 접합할 수 있어야 한다는 것을 뜻합니다.”<sup>30)</sup>

푸코의 관점에서, “자기에 대한 자기의 관계에 의해 정의된 주체의 윤리”로서의 계몽은 단순히 정치적 성격을 갖는 정도가 아니라 “정치권력에 대한 저항의 일차적이고 궁극적인 지점”인 것이다.

이처럼 주체가 자기 자신과의 관계를 새롭게 규정한다는 것, 그리고 그를 통해 지도-피지도 관계, 즉 자신이 속해 있는 ‘역전가능한 관계의 총체로서의 권력’에 변화를 가져온다는 것에서 계몽의 정치적 성격이 존립한다. 즉 계몽의 핵심은 자신에게 이미 규정되어 주어지는 것 — ‘나를 대신해 지성을 가지고 있는 책’, ‘나를 대신해 양심을 가지고 있는 목사(Seelsorger)’, ‘나를 대신해 식단을 판정해주는 의사’ — 에서 벗어나 자신의 힘으로 자신과 자신의 관계에 대한 새로운 규정에 도달하는 데 있다.

이러한 맥락에서 벤저민(Andrew Benjamin)은 성숙과 미성숙의 차이를 ‘규정되어 있지 않은 것(the indeterminate)’과 ‘규정되어 있는 것(the determinate)’의 차이로 본다. 칸트는 자율과 성숙의 반대편에 있는 요소로 ‘타인의 지도’를 거론하는데, 당연히 계몽의 장애물이 반드시 인격적인 형태로 나타나는 것은 아니다. 가장 넓은 의미의 ‘타인의 지도’는 자율적인 삶의 태도를 포기하도록 유혹하는 모든 것, 주체에게 미리 결정되어 기댈 수 있는 것으로 주어짐으로써 안락한 나태를 초래할 수 있는 모든 것, 한마디로 ‘이미 규정되어 있음’이다. 미성숙은 선입견과 미

30) Foucault, 『주체의 해석학』, 283-284면.

신에 묶여 있기 때문에 처음부터 완전히 규정/결정되어(determined) 있다. 여기서 ‘선입견과 미신’을 평균인이라면 누구나 비웃을 극도의 어리석음이나 종교적 광신으로만 읽어서는 곤란하다. 주체가 이미 그 안에 속해 있는 조건, 더 정확히 말하면 주체를 주체로 만든 조건, 그러면서도 자율적인 이성의 사용에, 즉 **비판**에 회부된 적이 없는 삶과 존재의 조건, 요컨대 다름 아닌 ‘평균인’을 ‘규정/결정’하는 대부분의 요소가 바로 ‘선입견과 미신’이다. 성숙의 반대편에 있는 것, 즉 미성숙은 ‘이미 결정된 것(the already determined)’ 안에 머무는 것이다. 미성숙은 이미 결정되어 주어지는 것을 ‘운명과 자연’으로 삼는다. 반면 성숙은 자기 스스로 받아들인, 그래서 스스로에게 책임이 있는 이 ‘이미 결정되어 주어진 것’을 벗어나기 위한 방법, 그것도 유일한 방법이다. 미성숙을 자기 스스로 부과한 것으로 인식하는 것 자체가 “운명과 자연 모두를 무효화하는” 효과를 갖는다. 독일어 ‘Ausgang’의 의미대로 성숙은 규정으로부터 ‘벗어남(혹은 벗어날 수 있음)’이다.<sup>31)</sup>

그러므로 성숙-자율-계몽은 고유한 의미에서 **자유**의 일이다. 자유는 ‘이미 결정된 것’의 반대편에 있는 것이니 말이다. 계몽이 “**자유로운 행위자로서 인간이 그 자신으로부터 무엇을 만들어내는가, 혹은 만들 수 있으며 만들어야 하는가**”(Anth, VII119)의 문제인 이유, 푸코가 계몽을 “우리가 **자유로운 존재들로서 우리 자신에 대해서 수행하는 작업**”으로 규정하는 이유가 바로 이것이다. 계몽은 미리 결정된 존재, 정해진 자리에 있는 존재로서의 인간, 다시 말해 이성을 사적으로 사용하는 인간이 자신으로부터 무엇을 만들어내는가를 묻지 않는다. ‘이미 결정된 것’으로부터는 ‘이미 결정된 것’이 만들어질 뿐이다. 계몽은 “정의되지 않은 자유의 일”이며, 오직 자유로운 존재로서의 우리가 우리 자신을 무엇으로 만들 수 있는가에 관심을 갖는다.<sup>32)</sup>

31) Andrew Benjamin, “Towards an Affective Structure of Subjectivity. Notes on Kant's An Answer to the Question: What is the Enlightenment?”, *Parallax*, 18:4, 2012, 37-38면.

32) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 195-196면. “미리 결정된 존재, 정해진 자리에 있는 존재로서의 인간”은 정체성으로서의 주체성을 갖는다. 계몽이 그러한 ‘규정되어 있음’에서 벗어나는 것인 한, 계몽은 탈정체화(de-identification)로 정의된다. “자유로운

자유롭다는 것은 규정으로부터 벗어나 구속되어 있지 않다는 뜻이기도 하지만, 기대어 나태와 안락을 구할 곳이 없다는 뜻이기도 하다. 그동안 기대왔던 것에 더 이상 기댈 수 없으며 기대서는 안 된다는 사실을 받아들이는 것, 제로 상태를 받아들이는 것, 그 미규정의 상태를 스스로 초래하는 것, 그리고 그렇게 스스로에게 책임이 있는 미규정의 상태에서부터 다시 시작할 줄 아는 것, 말하자면 칸트의 형이상학 비판을 추동하며 규정하는 정신을 자신의 것으로 삼는 것, 다시 말해 자유를 받아들일 줄 아는 것, 그것이 바로 성숙이다. 그러므로 자유는 쉽게 환영할만한 일이 아니라 두려운 일, 용기를 필요로 하는 일이다. 계몽이 결단과 용기의 일인 것은 그 때문이다. 앞서 보았듯이 칸트는 미성숙의 원인이 비겁과 나태라고 말한다. 우리는 자유를 두려워할 때 비겁하고, 자유가 버거워서 타인의 지도에 기대 쉬려 할 때 나태하다. 칸트 계몽 개념의 깊이는 이처럼 자유가 인간에게 온전히 환영받지 못하고 있다는 통찰에서 드러난다. 그러므로 당연히도 칸트의 자유는 피상적 의미의 자유와 혼동될 수 없다. 잘 알려져 있듯이 칸트에게 자유는 입법의 능력이다. 자유는 단순히 마음대로 하는 것이 아니라 미리 정해져서 주어지는 법을 벗어나서 자신의 법을 수립하는 용기로서만, 즉 자율적 성숙 혹은 성숙으로서의 자율로서만 가능하다. ‘비겁과 나태’에 맞선 싸움으로서의 계몽-성숙은 자유를 자율로 이해하는 것이다.

이러한 의미의 성숙, 자율, 계몽은 영원히 도달할 수 없다는 의미에서가 아니라 영원히 현재적인 과제라는 점에서 끝이 없는 작업이다. 성숙과 자율은 한번 도달하면 그것으로 완료되는 과정이 아니다. 성숙과 자율은 나태와 비겁에 노출되는 순간 늘 다시 미성숙과 타율로 되돌아간다. ‘계몽’에 해당하는 서구 언어들(Aufklärung, lumière, enlightenment)이 포함하고 있는 ‘빛’의 의미는 계몽에 순간적 완성의 이미지 — 빛이 비추는 순간 어둠은 즉각 사라지므로 — 를 부여하지만, 성숙은 원리상

---

존재로서의 우리가 우리 자신을 무엇으로 만들 수 있는가”라는 형식으로 제기되는 계몽의 주체 구성 문제는 정체성-동일성의 구성이 아니라 비정체성-비동일성의 구성으로 이해되어야 하는 것이다. 4절은 이 문제를 계몽의 핵심 테마 가운데 하나인 이성의 공적 사용과 관련하여 논의한다. 3비판서를 중심으로 하는 비판철학의 주체 구성에서 동일성을 불가능하게 하는 제거 불가능한 이질성들에 대해서는 V장의 논의 참조.

지속적이며 항구적인 과정 — 빛이 지속되지 않으면 어둠이 즉각 귀환한다 — 이다. 사실 성숙이라는 작업이 영원히 종결되지 않을 것임을 받아들이는 것 자체가 성숙의 필수불가결한 구성요소다. 성숙은 자신의 영원한 현재성을 받아들인다. 푸코가 ‘현재성의 철학’이라는 이름으로 계몽을 사유했던 맥락, ‘계몽이란 무엇인가?’를 묻는 글에서 보들레르의 현대성(modernité)<sup>33)</sup>을 이야기했던 이유가 바로 이것일 것이다.<sup>34)</sup>

칸트는 자신이 살고 있는 시대를 두고 **계몽된 시대**(aufgeklärten Zeitalter)가 아니라 **계몽의 시대**(Zeitalter der Aufklärung)라고 말했다.(WA, VIII40) 지금까지의 논의를 기초로 하면 이 말을 ‘계몽의 시대’가 지나고 언젠가는 ‘계몽된 시대’가 올 것이라는 의미로 읽을 수는 없다. 계몽은 완료 형태(‘aufgeklärt’)로 쓰일 수 없다. 계몽이 현재성-현대성의 문제인 한 모든 시대는 ‘계몽된 시대’가 아니라 ‘계몽의 시대’일 수밖에 없는 것이다.

그러므로 계몽의 계몽(Aufklärung der Aufklärung), 혹은 계몽에 대한 계몽(Aufklärung über Aufklärung)을 말하는 것만으로는 충분치 않다. 그것은 너무 적게 말하는 것이다. 계몽은 영구-계몽일 수밖에 없다. 계몽의 공식은 ‘계몽 = 계몽 × ∞’이다.<sup>35)</sup> 그리고 칸트의 경우에서처럼 성

33) 라틴어 부사 ‘modo(지금, 막)’에서 파생된 형용사 ‘modernus’가 ‘modern’의 뿌리인데, ‘modernus’는 본래 역사적 현재/지금만을 나타내는 말이었다.(임정택, 「계몽의 현대성」, 『모더니티란 무엇인가』, 민음사, 1994, 53면) 본문의 맥락에서 ‘modernité’는 특정한 시대와 결부되는 통상의 의미가 아닌 저 본래의 의미로 이해해야 한다. 이러한 의미의 ‘modernité’는 푸코가 말하는 ‘현재성’의 다른 표현이다. ‘근대성’이 아닌 ‘현대성’이라는 역어를 택한 것도 그 때문이다.

34) “현대성의 태도에게 있어서 현재의 높은 가치는 그것을 상상하려는, 그것을 지금의 그것과 다르게 상상하려는 필사적인 열망, 그것을 파괴함으로써가 아니라 있는 그대로 포착함으로써 변형시키려는 필사적인 열망과 분리불가능한 것이다. 보들레르적 현대성은 하나의 훈련이며, 이 훈련 속에서 현실적인 것에 대한 극단적인 주의를 이 현실을 존중하는 동시에 위반하는 자유의 실천과 대면한다.”; “보들레르에게 있어서 현대성은 단지 현재에 대한 관계의 한 형태만은 아니다. 그것은 또한 자기 자신에 대해 정립해야 하는 관계의 양상이기도 하다.”; “보들레르에게 있어서 현대적 인간은 자기 자신, 자신의 비밀, 자신의 숨겨진 진실을 발견하러 길을 나서는 사람이 아니다. 그는 자기 자신을 발명하려고 노력하는 사람이다. 현대성은 ‘인간을 그 자신의 존재에 있어서 해방’시키는 것이 아니다. 현대성은 인간으로 하여금 자기 자신을 생산하는 과업에 직면하도록 강제한다.”(Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 189-190면)

35) Hadot는 『고대 철학이란 무엇인가』(Qu'est-ce que la philosophie antique?)에서 소크라테스가 수행하는 희랍적 계몽에 대해 이렇게 말한다. “자기 변화는 결코 최종적인



숙으로 규정되는 계몽만이, 자신이 이러한 공식으로 규정되는 동시에 그런 식으로 규정될 수밖에 없다는 사실을 받아들일 것이다.

가장 어둡고 강력한 계몽 비판을 내놓았던 아도르노가 1950년 말의 이른바 “교육학적 전환”<sup>36)</sup> 이후 아우슈비츠의 원리에 맞서 민주주의의 타락을 저지하는 정치교육의 지주(支柱)로 자율과 성숙이라는 칸트적 의미의 계몽을 제시한 것은 지금까지의 논의 맥락에서 충분히 이해할만한 일이다. 아도르노는 1969년 8월 13일에 방송된 <성숙을 위한 교육(Erziehung zur Mündigkeit)>이라는 제목의 라디오 대담 첫머리에 계몽에 대한 칸트의 규정을 언급하면서 이러한 기획이 “오늘날에도 여전히 매우 현재적인 것으로 보인다”고 말한다. 민주주의는 그것에 참여하는 주체들의 의사형성에 근거하므로 민주주의가 비이성을 결론으로 낳지 않으려면 각 주체들이 자신의 이성을 자율적으로 사용할 수 있는 능력과 용기가 반드시 전제되어야 한다는 단순하면서도 명확한 이유 때문이다. 아도르노가 보기에 이 원칙이 지켜지지 않는다면 “칸트의 위대성에 대한 모든 언설은 헛소리나 립서비스에 불과하다.”<sup>37)</sup> 그러나 성숙으로서의 계몽이라는 과제는 어려움에 처해 있는데, 그것은 “우리가 살고 있는 사회 질서가 과거나 지금이나 여전히 타율적”이기 때문에, “사회가 무수한 매개 심급과 통로를 통해서 [타율적] 인간을 만들어내기” 때문이다. 이로부터 아도르노가 도출해내는 결론은, “오늘날 성숙의 고유한 문제는, 맞설 수 있는가, 그것이 어떻게 가능한가”라는 것<sup>38)</sup>, 앞서의 논의와 연결시키자면 어떻게 사회가 행사하는 규정의 힘으로부터 벗어나 자율적인 ‘비규정’의 상태로 이행할 수 있는가라는 것, 즉 어떻게 정체화의 논리로부터 벗어나 자율적 자기구성을 수행할 수 있는가라는 것, 다시 푸코의 표현

---

법이 없다. 그것은 영속적인 재정복을 요구한다.”(Hadot, 『고대 철학이란 무엇인가』, 75면)

36) 김누리, 「아도르노의 교육담론」, 『독일언어문학』 제78집(2017.12), 284면.

37) Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. hg. Gerd Kadelbach, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971, 133면.

38) 같은 책, 144면.

으로 하자면 어떻게 현재와 같은 방식으로 통치받지 않고 자율적 통치의 상태에 도달할 것인가라는 것이다. 요컨대 “삶 자체의 사물화는 계몽의 과도함이 아니라 계몽의 부족함에서 비롯”하는 것이고, “아우슈비츠의 원칙에 맞서는 유일한 참된 힘은 [...] 자율, 즉 반성의 힘, 자기결정의 힘, 참여하지 않음(Nicht-Mitmachen)의 힘”이며, “계몽으로서의 과거의 극복은 본질적으로 그러한 주체로의 전회(Wendung aufs Subjekt), 즉 주체의 자기의식의 강화 그리고 이와 함께 주체 자신의 강화”라는 것이 아도르노의 생각이다.<sup>39)</sup> 우리는 여기서 지금까지 논의해온 현재성-현대성과 우리 자신의 비판적 존재론이라는 칸트 계몽의 핵심적인 문제들을 다시 한번 발견한다.<sup>40)</sup>

### 3. 계몽의 조건 : 지성의 평등과 총체적 오류의 불가능성

지금까지의 논의는 칸트적 계몽이란 무엇이며 그것이 어떤 실천적·정치적 함의를 갖는지에 관한 것이었다. 이제 살펴볼 문제는 그것이 가능한가, 가능하다면 어떻게 이루어질 수 있는가이다.

‘나태와 비겁’을 부수는 ‘결단과 용기’를 필요로 할 뿐만 아니라, 한 번으로 끝나지 않고 자신과의 관계에서 항구적으로 수행해야 하는 작업, 즉 고도의 끈기 역시 요구하는 작업이라는 점에서 계몽은 지난(至難)한

39) Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*. Gesammelte Schriften Bd. 10.1, Frankfurt/M: Suhrkamp, 17면; “Erziehung nach Auschwitz”. Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Frankfurt/M: Suhrkamp, 679면; “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”. Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Frankfurt/M: Suhrkamp, 571면.

40) 김누리에 따르면 이른바 ‘교육학적 전환’ 이후 아도르노의 교육담론과 비판이론은 1970년대 독일 교육개혁에 커다란 영향을 미쳐서 비판교육학을 성립시켰으며, 이 비판교육학이 반권위주의 교육, 성숙의 교육 등을 기치로 내걸면서 ‘새로운 독일’을 만드는 데 중추적인 역할을 담당했다.(김누리, 「아도르노의 교육담론」) 아도르노에 의한 칸트 계몽 이념의 계승을 다루는 다른 논문으로는 한상원, 「‘아니오’라고 말하기 위한 용기 - 아도르노와 칸트 계몽 이념의 급진화」, 『철학연구』 제114집, 2016 참조.

일임에 틀림없다. 칸트는 이 어려움을 “거의 본성이 되다시피 한 미성숙 상태에서 벗어나는 일은 어떠한 개별적 인간에게도 어려운 일”이라는 말로 표현한다.(WA VIII36) 성숙으로서의 계몽 그 자체가 (결단, 용기, 끈기를 요구한다는 점에서) 성숙을 조건으로 하는 것처럼 보인다는 데에 계몽의 아포리아가 있다. 이 아포리아로부터 벗어 나기 위해서는 성숙을 전제하지 않으면서도 계몽의 가능성을 회의하지 않도록 해줄 수 있는 ‘씨앗’ 혹은 (칸트의 표현으로 하면) ‘소질(Anlage)’에 대한 논의가 필요하다. 아래에서는 그러한 것으로서 칸트 철학 내에서 발견할 수 있는 평범한(공통적인, gemein/common) 인간 지성에 대한 존중, 즉 지성의 평등에 대한 믿음과 총체적 오류의 불가능성 이론을 살필 것이다.

칸트는 실천적 영역에서 평범한 인간이성이 보여주는 능력을 높이 평가한다. “평범한 인간이성으로 하여금 단지 그 자신의 원리에 주목하도록 하기만 한다면, 평범한 인간이성이 이 나침반을 손에 들고 등장하는 경우들마다 무엇이 선하고 무엇이 악하며 무엇이 의무에 맞고 의무에 어긋나는가를 구별하는 일에 얼마나 잘 정통해 있는지”를 쉽게 볼 수 있으며, 따라서 “정직하고 선하기 위해서, 그리고 정말이지 지혜롭고 덕스럽기 위해서 사람들이 무엇을 해야만 하는가를 알기 위해서는 어떠한 학문과 철학도 필요하지 않다는 것” 역시 어렵지 않게 알 수 있다는 것이 칸트의 생각이다.(GMS, IV404) “인간 이성은 도덕적인 것과 관련해서는 가장 평범한 지성에서조차도 쉽게 매우 정확하고 세밀하게 사용될 수 있다”는 것이다.(GMS, IV391) 슈니윈드(Jerome B. Schneewind)에 따르면 칸트의 도덕철학뿐만 아니라 사상 전체에 있어서 주춧돌 역할을 하는 자율이라는 개념·원리·문제의 ‘발명’에는 루소의 영향을 통해 이루어진 이와 같은 “보통 사람들의 도덕적 통찰을 존중하는 쪽으로의 도덕적 전환”이 결정적이었다.<sup>41)</sup> 자기통치, 자율을 주장하는 것은 모든 이들이 잠재

41) J. B. Schneewind, *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*. Cambridge ; New York, NY, USA : Cambridge University Press, 1998/김성호 옮김, 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 3권, 나남, 2018, 165면. “칸트가 스스로 루소로부터 영향을 받았다고 여기는 가장 핵심적이고 유일한 논점은 일반인들의 도덕적 지위를 존중하는 것이 중요하다는 새로운, 그리고 그 후 계속 이어진 태

적으로 동등한 정신적 능력을 가지고 있다는 것, 따라서 교회, 학교, 국가 등 외부의 지도 없이도 자신의 문제를 사고하고 결정할 수 있다는 것을 전제하기 때문이다. 칸트가 미성숙을 지성의 결핍이 아니라 그 지성을 사용할 수 있는 결단과 용기의 결핍으로 본 것은, 지성 그 자체는 문제가 아니기 때문, 즉 사고할 수 있는 능력은 모든 이들에게 동등하게 주어져 있다고 생각했기 때문인 것이다.<sup>42)</sup>

이와 같은 지성의 평등함에 대한 믿음은 **총체적 오류의 불가능성**에 관한 이론에 와서 실천철학의 영역을 넘어서는 확장된 적용범위와 더불어 의미심장한 함축을 얻는다. 힌스케는 이 이론이 “계몽에 관한 칸트의 전반적인 이해가 정점에 이른 모습을 반영”하며, 따라서 그것을 이해하지 못하면 “칸트와 계몽주의의 긴밀한 관계를 충분히 파악할 수 없다”고까지 말한다.<sup>43)</sup>

총체적 오류의 불가능성에 관한 이론이란 한마디로 “어떠한 판단도 전적으로 틀릴 수 없고, 전적으로 아무것도 아닐 수 없”으며, 따라서 총체

---

도로 전환했다는 점이다.”(Schneewind, 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 3권, 128면) 이러한 “전환”을 보여주는 칸트 자신의 언급으로는 다음과 같은 것들이 있다. “나 자신은 학자의 성향을 타고났다. 나는 지식과 진기한 것에 대한 강한 목마름을 느껴 쉬지 않고 더 멀리 나아가려 했으며 또한 내가 얻은 모든 것에 만족했다. 한때 오직 이렇게 함으로써만 인간성을 존중할 수 있다고 믿었던 시절이 있었으며 나는 무지한 하층의 사람들을 경멸했다. 그런데 루소가 나에게 올바른 길을 깨우쳐 주었다. 이런 겉치레의 우월감은 사라지고 인간을 존중하는 법을 배웠으며, 이런 내용을 다른 모든 사람에게 알려 인간의 권리를 회복하는 일의 가치를 믿지 않는다면 나 자신이 평범한 노동자보다도 더 쓸모없다는 사실을 깨달았다.”; “우리는 젊은이들에게 논리적 근거에서뿐만 아니라 도덕적 근거에서도 일반인들의 지성을 존중하는 법을 가르쳐야 한다.”; “불평등에 대한 믿음이 사람들을 불평등하게 만든다. 오직 루소의 가르침만이 자신의 지식을 자랑하는 가장 학식이 높다는 철학자조차도 종교의 도움이 없이는 일반인보다 더 나은 주장을 펴지 못한다는 사실을 드러낸다.”(Bemerkung, XX44; 176)

42) 현대 인지생물학은 이것이 단지 순진하고 선한 의도에서 비롯한 철학적 전제나 요청이 아니라 하나의 생물학적 ‘사실’일 수 있는 가능성을 시사한다. 가령 세계적인 인지생물학자인 마투라나(Humberto R. Maturana)는 한 대답에서 지능(Intelligence)을 “어떤 특수한 활동이 아니라 변화하는 세계에서 유연하게 그리고 내적인 조형성을 갖고 살아가는 일반적인 능력”으로 정의하면서, 이러한 관점에서 보면 “모든 인간은 동등하게 똑똑하다”고 말한다.(Humberto R. Maturana, *From being to doing : the origins of the biology of cognition*. trans. Wolfram Karl Koeck and Alison Rosemary Koeck, Heidelberg : Carl Auer Verlag, 2004, 135-137면)

43) Norbert Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1980/이엽·김수배 옮김, 『현대에 도전하는 칸트』, 이학사, 2004, 12; 19면.

적 오류란 없다는 이론이다. 이 이론에 따르면 “우리의 모든 판단에는 늘 참된 무언가가 있다. 어떤 인간도 결코 전적으로 완전히 틀릴 수는 없다. [...] 그는 언제나 일정한 진리를 - 그것이 단지 부분적이라 할지라도 - 갖고 있을 수 있다. 총체적인 오류는 지성의 법칙들에 전적으로 반한다.” 어떤 인간 혹은 그의 판단을 총체적 오류로 간주한다면, 그것은 다만 우리가 그 인간을 제대로 이해하지 못했다는 것을 말해줄 뿐이다.(V-Log, XXIV396; 825)<sup>44)</sup>

힌스케에 따르면 칸트는 이 이론을 다음과 같은 방식으로 정당화한다. “총체적 오류를 수용하게 되면, 이것이 단 한 번 행해졌다고 하더라도, 결국 암암리에 인간에 관한 전칭적 언명을 함축하게 된다.” 다시 말해, “이러한 수용은 결국 실제로는 인간 인식 능력을 근본적으로 의문시하게 될 것이고, 이를 통해 또한 불가피하게 자신의 사고도 반격을 당하게” 될 것이다. “만약에 인식 행위가 전적으로 오류를 저지를 수 있다면, 즉 ‘총체적 오류’와 같은 것이 원리적으로 가능하다면, 내 자신의 인식도 그리고 다르게 생각하는 자의 인식도 진위(眞僞)에 관한 신뢰할 수 있는 기준이 되지 않”을 것이기 때문이다.<sup>45)</sup>

총체적 오류라는 것이 원리상 가능하다면 나 자신이 그 원리적 가능성으로부터 면역되어 있다고 생각할 어떠한 정당한 근거도 없다. 즉 총체적 오류는 나 자신의 것일 수 있다. 그런데 이러한 가능성을 받아들이는 것은 나 자신의 지성을 사용한다는 사실 자체와 양립불가능하다. 우리가 지성을 사용한다는 것은 그것이 총체적인 오류를 낳지는 않을 것이라는 믿음을 전제로 하는 것이기 때문이다. 이런 맥락에서 칸트는 다음과 같이 말한다. “만약에 다른 사람이 전적으로 틀리게 판단할 수 있다고 할 경우, 이러한 것은 그에게 있어서와 같이 또한 우리에게 있어서도 충분

44) 다음 구절들도 참조. “부분적으로 참이 아닌 판단은 없다.”; “중대한 것으로 보이는 오류라 할지라도 다만 부분적으로만 그럴 뿐이다.”; “하나의 인식이 때때로 전적으로 참될 수는 있을지언정, 결코 전적으로 잘못될 수는 없다.”; “실로 모든 오류에서 지성이 작동하고 있기 때문에, 사람들은 언제나 오류의 위험을 무릅쓰고 판단하면서 진리를 이끌어낸다. 많은 오류를 저지르는 사람들도 언제나 참된 무언가를 가지고 있다. 그들은 자신의 지성을 사용했으며 자신의 능력을 계발했기 때문이다.”(V-Log, XXIV395; 85; 93; 825)

45) Hinske, 『현대에 도전하는 칸트』, 64면.

히 가능할 것이다. 그리하여 우리는 우리 지성과 이성의 전반적인 사용에 있어 매우 불확실하게 될 수밖에 없다.”(V-Log, XXIV94) 그러므로 우리 자신의 지성과 이성을 사용하는 한에서 우리는 총체적 오류의 가능성을 받아들일 수 없다.

칸트가 총체적 오류의 불가능성으로부터 도출하는 실천적 결론은 이렇다. “만약 우리가 어떤 판단도 전적으로 틀릴 수 없다는 것을 안다면, 우리는 진리의 황금을 허위의 쓰레기 더미에서 찾아내서 분리해야지 둘 다를 동시에 내던져버려서는 안 된다. 오류 안에 뒤섞여져 있는 진리를 같이 내던져버리게 되면 진리의 성장은 심하게 억압된다.”(V-Log, XXIV396) 그러므로 “우리는 양편 모두가 진리를 향한 사랑으로 행하는, 견해들 간의 논쟁에 있어서 상대방이 틀린 것이 무엇인지를 찾는 것만큼이나 그가 옳은 것이 무엇인지를 찾아보아야만 한다.”(Ref1, XVI263)<sup>46)</sup>

이와 같은 이론이 집중적으로 전개되는 곳이 『논리학 강의』라는 사실은 주목할만하다. 일반적인 의미의 논리학은 진리 획득에 관한 학문, 진리에 접근하는 도구와 방법에 관한 학문이다. 그런데 칸트는 바로 거기서 일종의 ‘오류론’을 전개하면서 ‘오류란 무엇이고, 어떠한 성격과 의미를 갖는가’를 묻는다. “오류라는 현상에 대한 탁월한 반성을 행한 사람”이라는 칸트에 대한 평가는 이러한 맥락을 배경으로 한다.<sup>47)</sup> 칸트가 이처럼 진리를 다루는 자리에서 오류에 대한 반성을 수행하는 이유는 분명하다. 적어도 인간에게 있어서 오류와 진리는 충분히 선명하게 구분되지 않으며, 따라서 진리를 생각하고 찾고자 한다면 그와 더불어 오류도 고려하지 않으면 안 된다. 이것이 유한한 존재로서의 인간이 진리와 관계할 수 있는 가장 건강하고 유효한 방식, 엄밀히 말하면 유일한 방식이다. 말하자면 유한성의 진리론은 오류론을 포함하지 않을 수 없다. 총체적 오류의 불가

---

46) 다음의 구절도 참조. “역사적(경험적) 주장에 있어서는 누군가 완전히 틀릴 수 있다. 예를 들면 예수 탄생 이후에 일어난 사건을 예수 탄생 이전에 일어났다고 하는 식으로 완전히 틀릴 수 있다. 반면 이성적 판단에서는 누군가는 항상 한 측면에서만 옳을 수밖에 없다. 그래서 그에 대해 우선 이 옳은 것에 관해 동의하고 그리고 그 후에 옳지 않은 것을 제한으로서만 부언(附言)하는 것이 적절하다.”(Ref1, XVI272)

47) 마키노 에이지, 『칸트 읽기 : 포스트모더니즘 이후의 비판철학』, 세키네 히데유키·류지한 옮김, 울력, 2009, 199면.

능성에 관한 이론은 유한성을 극복할 수 없는 좌절과 절망의 이유로 여기기보다, 그 유한성 자체에 대한 탐구 속에서 유한성을 넘어서는 희망과 운동을 말하는 칸트 철학의 정신을 선명하게 표현한다.<sup>48)</sup>

모든 이들에게는 계몽의 내적 소질이 있다. 그 어떤 진리, 성숙, 자율, 계몽의 씨앗도 갖고 있지 않은 사람이란 없다. 그러나 반대로 그 누구도 총체적인 진리를 소유하고 있지는 않다. 우리는 모두 진리의 소질을 갖고 있기 때문에 **소통할 수 있다**. 그리고 그 누구도 총체적인 진리를 소유하고 있지 않기 때문에 **소통하지 않을 수 없다**. 이처럼 소통의 가능성과 소통의 필연성이 만나는 곳에서 이성의 공적 사용이라는 문제가 떠오른다.

#### 4. 계몽의 실천 : 이성을 공적으로 사용한다는 것

##### 이성의 공적 사용과 탈정체화(de-indentification)

자기 자신과의 관계에서의 결단과 용기, 나태와 비겁으로부터의 탈출 등 지금까지 거론된 계몽의 관건들은 계몽을 온전히 개인의 윤리적 태도에, 그것도 예외적인 인간에게만 허용되는 높은 윤리적 결의에 달려있는 것으로 생각하게 한다. 앞서 보았듯이 칸트는 “거의 본성이 되다시피 한 미성숙 상태에서 벗어나는 일은 어떠한 개별적 인간에게도 어려운 일이다”라고 말함으로써 개인적 차원에서 계몽을 성취하는 일의 지난함을 확

---

48) 힌스케 역시 칸트의 계몽 철학을 유한한 이성의 철학으로 규정한다. “계몽의 철학은 따라서 그 자신의 고유한 동인(動因)의 관점에서 파악할 때, 유한한 이성의 철학이다. 계몽의 철학은, 이성이 목표로 하고 있는 온전한 또는 총체적 진리는 인간에게 주어진 것이 아니라 단지 과제로서 부과된 것이라는 통찰로 이루어져 있다. 계몽의 철학은 무 제약자를 바라볼 수 있는 범위 안에는 있으나 그렇다고 무제약자를 소유한 것은 아니다. 계몽의 철학은 이러한 자신의 유한성으로 괴로워하나 스스로를 속이지 않고 이 유한성을 인정한다. 바로 이러한 것이 계몽의 철학에 열려 있음을 부과한다. 즉 모든 다른 사람의 이성을 보편적 이성의 한 부분으로 파악하고 그래서 진지하게 여기게끔 한다.”(Hinske 『현대에 도전하는 칸트』, 49면)

인해준다.(WA, VIII36) 그러나 이러한 확인은 계몽이 개인의 과제임을 전제한 상태에서 그 어려움을 말하는 것이 아니라, 도리어 개인은 계몽에 적합한 충위가 아님을 말하는 것이다. 계몽의 실현 혹은 실천은 개인과는 다른 지형 혹은 공간을 필요로 한다. 칸트는 그것을 ‘공중(Publikum)’이라 명명한다. “공중이 스스로를 계몽하는 일은 오히려 가능하다. 만약 공중에게 자유가 허락되기만 한다면 그것은 거의 확실하다.”(WA, VIII36) 그리고 이 공중이라는 공간-지형 혹은 주체는 이성의 공적 사용이라는 운동에 의해 구성된다.

칸트가 이성의 공적 사용(öffentliche Gebrauch)과 사적 사용(Privatgebrauch)을 구분하는 방식은 「계몽이란 무엇인가?」의 발표 직후부터 지금까지 2세기가 넘는 시간 동안 독자들을 혼란스럽게 했다.<sup>49)</sup> 낯센에서 오는 이 혼란 자체가 이성의 공적 사용이라는 문제의 독특함을 보여준다. 이성의 공적 사용은 성숙으로서의 자율과 마찬가지로 그리고 그것과 더불어 칸트 계몽 개념에 변별적 특성을 부여해주는 계기이다.

칸트는 “어떤 시민적 지위나 공직에서 자신의 이성을 사용하는 것”을 이성의 사적 사용이라 말한다. 이는 일반적으로 오히려 공적이라고 할 만한 이성의 사용방식이다. 그러나 ‘공적’이라는 수식어는 이와는 다른 방식의 이성 사용에 할당되는바, 그것은 “누군가가 지식인(Gelehrter)으로서 독자 세계의 전체 공중 앞에서(vor dem ganzen Publikum der Leserwelt) 이성을 사용하는 것”이다.(WA, VIII37) 여기서 지식인은 지식의 생산과 유통을 업으로 삼는 이들만을 가리키는 말이 아니다. 칸트는 장교나 성직자, 납세의 의무를 지는 시민 등을 모두 이성의 공적 사용이 가능한 주체의 사례로 들고 있다. 말하자면 이성의 공적 사용은 특정한 사회적 직위나 직분과 무관하다. 즉 이성의 공적 사용의 주체인 지식인은 “자신을 전체 공동체의 구성원으로, 나아가 세계시민사회(Weltbürgergesellschaft)의 구성원으로 간주”한다.(WA, VIII37) 사실 이

49) James Schmidt, “Introduction: What Is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences”, in *What is Enlightenment?: eighteenth-century answers and twentieth-century questions*, Berkeley: University of California Press, 1996, 5면.



는 당연하다 할 것인데, 이성의 사적 사용이 주체가 시민사회에서 현실적으로 점유하는 지위나 직위를 전제하고 그것에 종속된 것으로 정의된다면, 그와 대립되는 이성의 공적 사용의 담지자인 ‘지식인’은 지위나 직위 혹은 직업에 의해 규정되어서는 안 될 것이기 때문이다. 누군가가 지식인으로서 이성을 사용하는 것이 이성의 공적 사용의 규정이지만, 반대로 (지식인은 사회적으로 미리 결정되어 주어지는 ‘직업’이나 ‘직분’이 아니기 때문에) 주체는 이성을 공적으로 사용함으로써만 지식인이 된다. 이성의 사적 사용은 언제나-이미 주어지는 사회적 규정에 종속된다는 의미에서 사실 주체의 자율성을 함축하는 고유한 의미에서의 ‘이성의 사용’에는 미달한다. 그것은 이성의 “오용(Mißbrauch)”(WA, VIII36)이다. 오직 이성의 공적 사용만이 고유한 의미에서의 이성 사용이라 할만한데, 여기서 이성의 사용은 어떠한 미리 주어지는 사회적 규정으로부터도 자유로우며 — 저 사회적 규정과의 관계에서 이 자유는 비판으로 표현된다 — 이 자유는 저 이성의 사용 자체가 사용의 주체를 구성할 정도로 근원적이다. 이성의 공적 사용의 자유가 언론·표현의 자유라는 자유주의적 틀을 넘어서는 것은, 이처럼 사회적 정체성을 벗어나는 주체 구성의 자유를 함축하기 때문이다.

이러한 맥락에서 이성의 사적 사용과 공적 사용의 구분은 2절에서 살펴봐왔던 ‘규정되어 있음’이라는 의미의 미성숙과 ‘규정되어 있지 않음’이라는 의미의 성숙 사이의 구분에 상응한다. 칸트적 의미의 사적인 것은 공동체적인 것에 대립하는 개인적인 것을 의미하는 것이 아니라 “특수한 정체화(identification)의 공동체적-제도적 질서를 지칭”한다.<sup>50)</sup> 이성의 사적 사용이란 저 질서가 규정하는 정체성을 벗어나지 않는 방식으로 이성을 사용함을 가리킨다. 바로 이런 의미에서 칸트는 이성을 사적으로 사용하는 한에서 주체는 “기계의 부분(Teil der Maschine)”(WA, VIII37)에 불과하다고 말한다. 모든 ‘기계의 부분’들에게는 “계율들과 제식들(Satzungen und Formeln)”, 즉 인간의 “천부적 능력의 이성적 사

50) Slavoj Žižek, *First as tragedy, then as farce*. London ; New York : Verso, 2009/김성호 옮김, 『처음에는 비극으로 다음에는 희극으로 : 세계금융위기와 자본주의』, 창비, 2010, 209면.

용, 더 정확히는 오용의 기계적 도구들”이 주어지는바 이것은 “영구적인 미성숙의 족쇄들이다.”(WA, VIII36) 칸트는 이성의 사적 사용의 불가피한 사회적 필요성을 인정하는 듯한 태도를 취하면서도, 이성의 사용이 오직 사적인 차원에만 머물 때 그것이 곧 ‘영구적인 미성숙’의 상태임을 부정하지 않는다.

반면 이성을 공적으로 사용한다는 것, 즉 ‘전체 공동체’로서의 세계시민 사회의 구성원이 된다는 것은 역설적으로 어떠한 실체적인 공동체의 구성원도 아니라는 것을 의미한다. 현실적 공동체의 구성원은 세계시민 사회의 성원이 될 수 없다는 이야기가 아니라, 이성을 공적으로 사용할 때의 주체는 모든 특수한 정체화로부터 벗어나 있다는 말이다.<sup>51)</sup> 지젝(Slavoj Žižek)은 이것을 “우리는 공동체적 정체성들의 틈새들에서 근본적으로 특이할 때에만 진정으로 보편적이다”라는 말로 정식화한다. 세계시민사회의 구성원으로서 이성을 공적으로 사용하는 주체는 기존의 어떠한 정체성에 의해도 규정되지 않는다는 의미에서 특이하다. 그리고 그러한 특이한 주체로서 보편적인 차원에 직접 참여한다. 다시 말해 세계시민사회의 공적 공간은 주체가 “실체적인 공동체적 정체화로부터 뿌리뽑혀진, 혹은 심지어 그에 대립되는 특이한 개인으로서 ‘공적’ 영역의 보편적 차원에 참여한다”는 “보편적 특이성의 역설”에 의해 규정된다.<sup>52)</sup> 이 역설을 가능케 하는 것은 정체화로부터 벗어남, 앞서 논의 맥락을 가져온다면 ‘규정되지 않음’이다. 요컨대 이성의 공적 사용에 의해 구성되는 세계시민사회라는 공간은 ‘아직 규정되어 있지 않음(yet-to-be-determined)’이라는 특징을 가지며, “‘지식인’으로서 행위하는 것은 계몽 주체성과 비규정적인 것 사이에 중요한 상호연결의 지점을 수립한다.”<sup>53)</sup>

51) “칸트는 ‘세계시민사회’를 실체적으로 생각한 것이 아니다. 또한 칸트는 사람들이 무언가의 공동체에 속한다는 것 그 자체를 부정한 것이 아니다. 다만 사고와 행동에서 세계시민적이어야 한다고 말했을 뿐이다. 실제로 세계시민다운 것은 각각의 공동체에서 각자의 투쟁(계몽)을 제외하고는 있을 수 없다.”(Kōjin Karatani, 『트랜스크리틱 - 칸트와 맑스』, 이신철 옮김, 도서출판b, 2013, 153-154면)

52) Žižek, 『처음에는 비극으로 다음에는 희극으로』, 209-210면.

53) Andrew Benjamin, “Towards an Affective Structure of Subjectivity. Notes on Kant's Answer to the Question: What is the Enlightenment?”, *Parallax*, 18:4, 2012, 37면.

성숙은 이 규정되어 있지 않은 세계로 나아가 자율적 입법, 자율적 규정의 능력을 행사하는 것이다. 지젝의 말대로 칸트는 이성의 사적 사용과 공적 사용의 구분을 통해 “우리의 사회적 정체성의 한계, (사회적) 존재의 질서 내에서 우리가 갖는 위치의 한계 바깥에 있는 해방적 보편성의 차원을 환기한다.”<sup>54)</sup>

이처럼 해방적 보편성의 차원을 환기하는 이성의 공적 사용을 억압하려는 목소리는 “räsonniert nicht!”라고 명령한다.(WA, VIII36) 따라서 역으로 이성의 공적 사용은 “räsonnieren”이라는 동사로 압축될 수 있다. 푸코에 따르면 ‘räsonnieren’은 “단순히 이성을 사용하는 것을 뜻하는 것이 아니라 그 자체 외에는 다른 어떤 목적도 없이 이성을 사용하는 것” 즉 “이성을 위해 이성을 사용하는 것”<sup>55)</sup>을 의미한다. 물론 이는 이성의 사적 사용, 즉 기계장치의 부속품으로서 이성을 사용하는 것과 반대되는 것이다. 사적으로 사용될 때 이성은 자기 자신이 아닌 다른 목적에 복속되며, 따라서 자유롭지 않다. 이성의 사적 사용은 기계의 목적에 복속하는 한에서 그 기존의 기계가 그대로 작동하는 데 기여한다. 반면 “räsonnieren”, 즉 이성의 공적 사용은 이성이 자기 자신 외에 다른 어떤 목적에도 복속되지 않는다는 의미에서 자유로우며, 그러한 ‘자유’는 본질적으로 기계의 기존 작동방식, 혹은 기계 그 자체의 존재에 대한 문제제기의 가능성을 함축한다. 요컨대 이성의 공적 사용은 본성상 ‘비판’을 함축하는 것이다.

## 이성의 공적 사용과 ‘세계’의 구성

지금까지 살펴본 바와 같이 칸트가 이성의 공적 사용과 사적 사용을 구분하는 방식이 독특하긴 하지만, 모든 이론적 작업의 결과물과 마찬가지로 이것도 칸트 자신의 온전한 독창은 아니다. 칸트 용어법에서 이성의

54) Žižek, 『처음에는 비극으로 다음에는 희극으로』, 210-211면.

55) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 182면.

공적 사용이 비판과 연결될 수 있었던 배경에는 ‘Publikum’과 ‘öffentlich’의 의미를 둘러싼 당대의 이론적 투쟁이 있다. 라우센(John Christian Laursen)에 따르면 독일어 ‘Publikum’의 어원인 라틴어 ‘publicus’는 1) 국가와 관련된 것을 가리키거나 2) 집 밖에 있는 것, 공개되어 있는 것, 사회에서 일반적인 효과나 쓰임을 갖는 것을 의미했다. 그런데 17세기 법률이론가들은 2)의 의미를 체계적으로 배제하고 ‘publik’이나 ‘öffentlich’의 의미를 ‘stätlich’, 즉 국가와 관련있는 것만을 가리키는 것으로 협소화시켰으며 이러한 환원은 18세기에 정점에 도달했다. 그러나 칸트가 「계몽이란 무엇인가?」를 쓸 즈음에는 이와 같은 법률이론가들의 용어법을 거부하고 공적인 것과 민중(populus) 사이의 관계를 회복하려는 움직임이 점점 늘어나고 있었다.<sup>56)</sup> 예컨대 쉴러(Johann Christoph Friedrich von Schiller)는 칸트의 논문이 출판된 해인 1784년에 군주와 독자대중을 명시적으로 대비시키면서 이렇게 썼다. “나는 어떠한 군주도 섬기지 않는, 세계시민의 한 사람으로서 쓴다. [...] 나에겐 공중(Publikum)이 전부이며, [공중이] 나의 교육, 나의 주권자, 나의 친구이다.”<sup>57)</sup> 사이토 준이치는 공공성(publicness)의 의미를 세 가지로, 즉 1) “국가에 관계된 공식적인(official) 것이라는 의미”, 2) “특정한 누군가가 아니라 모든 사람들과 관계된 공통적인(common) 것이라는 의미”, 3) “누구에게나 열려 있다(open)는 의미”로 구분하는데<sup>58)</sup>, 칸트의 용어법은 1)로 기울어져 있었던 ‘publik’과 ‘öffentlich’의 의미를 2)와 3) 쪽으로 끌어오려는 당대의 움직임을 배경으로 하는 동시에 그 운동의 정점을 보여준다고 할 수 있으며, 그런 의미에서 “전복적인(subversive)” 것이었다.<sup>59)</sup>

56) John Christian Laursen, “The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity””. *Political Theory*, Vol. 14, No. 4(Nov., 1986), 585-587면.

57) Paul Hocks and Peter Schmidt, *Literarische und politische Zeitschriften 1789-1805*, Stuttgart: Metzler, 1975, 18면.

58) 사이토 준이치, 『민주적 공공성: 하버마스와 아렌트를 넘어서』, 윤대석 외 옮김, 이음, 2009, 18면.

59) Laursen, “The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity””. 한편, 이러한 운동의 정신은 최근에 와서 사적인 것과 공적인 것의 대립 자체를 넘어서는 것으로서 ‘공통적인 것(the common)’이라는 개념을 정립하고 긍정하려는 이론적·실천적 움직임으로 이어지고 있다. 그러한 이론적 노력에 관해서는 Michael Hardt and

공적인 것은 어떠한 실체적 공동체에도 갇히지 않는다고 말할 때, 이는 모든 이들에게 ‘공통적’이고 ‘개방적’이라는 공적인 것의 이와 같은 ‘전복적인’ 규정으로부터 필연적으로 따라 나오는 결론이다. 그러므로 공적인 것에 적합한 유일한 영역은 어떠한 특수한 공동체로도 환원되지 않는 **세계(시민사회)**일 수밖에 없다. 아렌트(Hannah Arendt)의 말대로 “‘공적’이라는 용어는 세계 그 자체를 의미하는바, 세계가 우리 모두에게 공통적인 것이고 우리가 그 안에서 사적으로 소유하고 있는 장소와 구분되는 한에서 그러하다.” 물론 이때의 세계는 지구나 자연, 즉 물질적인 것으로서의 세계를 말하는 것이 아니다. 그것은 “인간의 인공물, 인간의 손으로 구성해낸 것과 관련되며, 인간이 만든 세계에 함께 거주하는 사람들 사이에서 일어나는 사건들과 관계한다.”<sup>60)</sup> 그러므로 세계가 미리 존재하고 그 위에서 이성의 공적 사용이 실행된다는 인식은 피상적이고 부적절하다. 지식인이라는 이성의 공적 사용의 주체가 그 사용 자체에 의해 구성되듯이, 세계시민사회의 ‘세계’ 역시 이성의 공적 사용에 의해 구성되며 그것으로 인해 존재한다.<sup>61)</sup>

이성의 공적 사용은 ‘복수성(複數性)’을 전제한다. 그러므로 이성의 공적 사용에 의해 구성되는 세계 역시 복수성 혹은 다원성을 본질적인 특징으로 한다. 이런 맥락에서 아렌트는 다음과 같이 말한다.

---

Antonio Negri, *Multitude: war and democracy in the age of Empire*, New York: The Penguin Press, 2004; Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard University Press, 2009를, 실천적 움직임으로서의 커먼즈(communs) 운동에 대해서는 David Bollier, *Think like a commoner: a short introduction to the life of the commons*, Gabriola, British Columbia: New Society Publishers, 2014와 Michel Bauwens and Vasilis Kostakis, *Network Society and Future Scenarios for a Collaborative Economy*, London : Palgrave Macmillan UK : Imprint: Palgrave Pivot, 2014 참조.

60) Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958/이진우·태정호 옮김, 『인간의 조건』, 한길사, 1996, 105면.

61) 하버마스(Jürgen Habermas)식으로 표현하면, “칸트가 세계시민주의를 말할 때의 ‘세계’는 [...] 이성적 존재의 의사소통에서 형성되는 공간이다.”(Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1962·1990/한승완 옮김, 『공론장의 구조변동: 부르주아 사회의 한 범주에 관한 연구』, 나남출판, 2001, 183면)

“공적 영역의 실재성은 수많은 관점(perspective)과 측면(aspect) 들이 동시에 존재한다는 사실에 기초해 있다. 공통세계(common world)는 이러한 관점과 측면들 속에서 자신을 드러내지만 이것들에 공통적으로 적용되는 척도나 공통분모는 결코 있을 수 없다. 공통세계가 모두가 만나는 공통의 근거를 제공할지라도, 여기에 모이는 사람들의 위치는 상이하기 때문이다. 두 물체의 위치가 동일할 수 없듯이, 한 사람의 위치와 다른 사람의 위치는 일치할 수 없다. 타자에 의해 보여지고 들려진다는 것이 의미가 있는 것은 모든 이들이 다른 입장에서 보고 듣기 때문이다. 이것이 공적 삶의 의미이다.”<sup>62)</sup>

이처럼 모두가 차이를 유지하면서도 만나서 교류하고 협력할 수 있는 근거와 방식을 ‘공통적인 것(the common)’이라는 말로 개념화한 네그리와 하트의 용어법으로 표현하자면, **세계는 공통적인 것이다.**

## 자기 자신과의 관계에서의 이성의 공적 사용과 주체의 자기구성

‘이성의 공적 사용’이라는 개념이 가장 의미심장한 함축을 얻는 것은 저 공통적인 것으로서의 세계가 주체들 **사이**의 문제를 넘어 주체 **내부**의 문제로까지 옮겨질 때다.

칸트는 『판단력비판』에서 “보통의(공통적인, *gemein*) 인간 지성의 준칙들”을 제시하는데, 그것은 1. 스스로 사고하기(선입견 없는 사유방식의 준칙), 2. 모든 타자의 위치에서 사고하기(확장된 사유방식의 준칙), 3. 항상 자기 자신과 일치하도록 사고하기(일관된 사유방식의 준칙)이다.(KU, V294) 그리고 『인간학』에서는 이 동일한 내용이 “인간 내면에서 가장 중요한 혁명”으로서의 계몽과 관련지어진다.(Anth, VII299) 다시 말해 이 준칙들은 계몽의 준칙, 혹은 이성의 공적 사용의 준칙이라고 할 수 있다.

62) Arendt, 『인간의 조건』, 110-111면.

스스로 생각한다는 것은 자신의 주관을 고집하는 것이 아니라 미리 정해져서 주어지는 타인의 지도로부터 벗어나서 사고하는 것이다. 다시 말해 이것은 ‘계율과 제식들’, 즉 외부로부터 강제되는 규정들, 사적인 정체화의 장치들로부터 독립적으로 사고하는 것이다. 그리고 이처럼 사적인 정체화의 규정과 장치들로부터 벗어날 때 우리는 세계시민의 입장, 유적 존재로서의 인간의 입장, 즉 자신 안에 있는 인류의 관점에서 사고한다. 그러므로 피상적인 관찰자의 눈에 어긋나는 것처럼 보일 수 있는 첫 번째 준칙과 두 번째 준칙, 즉 스스로 사고하라는 말과 타인의 입장에서 사고하라는 말은 실은 전혀 대립적이지 않다. ‘스스로’ 사고하라는 말은 ‘자신의 입장에서’ 사고하라는 말과 다르며, ‘타인의 입장에서’ 사고하라는 말은 ‘타인의 의지나 지도에 따라’ 사고하라는 말과 같지 않다. 계몽의 준칙에 입각해서 사고할 때 우리는 **스스로 타인의 입장에서** 사고한다. 그리고 이처럼 자신의 사고를 자율적으로 확장하면 할수록 자기 자신과 일치하도록 사고할 가능성, 즉 일관되게 사고할 가능성은 더욱 커진다. 정신의 크기가 커지면 커질수록 일관성을 방해하는 주관의 우연적 요소가 행사할 수 있는 상대적 힘의 크기는 작아지기 때문이다.

다시 말해 저 세 준칙은 별개가 아니며, 그 핵심을 한마디로 하면 **사고의 자율적인 확장**이라고 할 수 있다. 칸트는 같은 내용을 이기주의와 대립하는 “다원주의(pluralism)”라는 개념으로 표현하기도 하는데, 이것은 “자신을 전체 세계를 자신 안에 포괄하는 자로 보고 처신하는 것이 아니라, 순전히 한 사람의 세계시민으로 보고 처신하는 사고방식(성향)”을 말한다.(Anth, VII130) 자신이 세계 전체를 포괄한다고 생각하는 자와 **세계의 관점에서** 생각할 줄 아는 자는 전혀 다를 뿐만 아니라 대립한다. 전자에게는 오직 하나의 관점(즉 자기 자신의 관점)밖에 존재하지 않지만, 후자는 세계를 구성하는 근원적 복수성을 받아들인다. 자신을 ‘한 사람의 세계시민’으로 본다는 것은 자신의 유한성을 인정하는 동시에 ‘확장된 사고방식’을 통해 세계의 복수성을 자신 안에 받아들이며 노력한다는 것이다. 3절에서 보았듯이 칸트의 계몽은 인간 이성의 유한성을 전제로 하며, 무제약적인 보편적 이성 — 가령 신과 같은 인간 이외의 이성

적 존재자의 이성 — 과 완전히 동일시될 수 없음으로 규정되는 저 유한성은 다른 이질적 유한성, 즉 타인의 존재와 움직임에 대한 개방성을 필연적인 것으로 요구한다.<sup>63)</sup> 다시 말해, 인간적 이성의 유한성 자체가 “모든 다른 사람의 이성을 보편적 이성의 한 부분으로 파악하고 그래서 진지하게 여기게끔 한다.”<sup>64)</sup> 이러한 맥락에서 아렌트는 다음과 같이 말한다.

“이 확장된 사유방식은 엄격한 고립이나 고독 속에서는 제 기능을 할 수 없다. 이 방식은 타인의 존재를 필요로 한다. 왜냐하면 그것은 ‘그들의 입장’에서 사유해야 하고, 그들의 관점을 고려해야 하며, 그들이 없다면 작동할 기회조차 갖지 못하기 때문이다.”<sup>65)</sup>

그러므로 이성의 공적 사용에서 타인들은 주체의 사고 바깥에 있지 않다. 이성을 공적으로 사용하는 주체는 무수한 이질성들과 그것들의 관계로 구성되는 공통적인 것으로서의 세계를 자신 안에 받아들임으로써 그러한 세계를 향해 자신을 확장한다. 다시 말해 이성을 공적으로 사용한다는 것은 자신 안에서 **공통감(sensus communis)**을 작동시킨다는 것이다. 칸트는 공통감을 이렇게 설명한다.

“공통감이라는 말로는 **공통적** 감[각](gemeinschaftlicher Sinn)의 이념을 뜻하지 않으면 안 된다. 다시 말해, 이를테면 **전체 인간 이성**에 **자기의 판단을 의지**하고, 그렇게 함으로써 자칫 객관적이라고 여겨질 수 있는 주관적인 사적 조건들로 인해 그 판단에 해로운 영향을 줄지도 모르는 환상에서 벗어나기 위하여, 자기의 반성에서 **다른 모든 사람의 표상 방식을 사유 속에서 (선형적으로) 고려**하는, 하나의 판정능력의 이념을 뜻하지 않으면 안 된다. 그런데 이런 일은, 사람들이 자기의 판단을 다

63) V장은 이러한 인간적 유한성과 이 유한성에 대해 ‘절대적으로 이질적인 것’으로서의 무한성의 관계를 주체의 자기구성의 관점에서 고찰한다.

64) Hinske, 『현대에 도전하는 칸트』, 49면.

65) Hannah Arendt, *Between past and future : eight exercises in political thought*. New York : Penguin Books. 1968/서유경 옮김. 『과거와 미래 사이 : 정치 사상에 관한 여덟 가지 철학연습』. 푸른숲, 2005, 294-295면.



른 사람의 실제적이라기보다는 오히려 단지 **가능한 판단들에** 의지해 보고, 또 한낱 우리들 자신의 판정에 우연적으로 부수하는 제한들을 사상(捨象)하여 **스스로 타자의 위치에 서봄**으로써 일어난다.”(KU, V293, 강조는 인용자)

“스스로 타자의 위치에 서봄”을 통해 이루어진다는 점에서 공통감의 실행은 이성의 공적 사용과 다르지 않다. 공통감을 실행하는 주체, 이성을 공적으로 사용하는 주체의 사고는 **단수의 사고가 아니라 복수(複數)의 사고** - “다른 모든 사람의 표상방식을 사유 속에서 (선험적으로) 고려” - 이다. 이성을 공적으로 사용할 때 우리는 타인과 더불어 사고한다. ‘평범한(gemein)’ 인간 이성의 준칙은 실은 ‘공통적(gemein)’ 인간 이성의 준칙인 것이다.<sup>66)</sup>

주의할 것은 지금까지 논의해온 확장된 사고방식과 공통감의 준칙, 즉 다른 사람의 표상방식을 사유 속에서 고려한다는 것, 스스로 타자의 위치에 선다는 것이 그들의 ‘실제적’ 판단에 의지함을 의미하지는 않는다는 것이다. 칸트는 타인의 실제적 판단**뿐만 아니라** 가능성 판단까지도 고려해야 한다고 말하지 않고, 실제적 판단이 **아니라 오히려** 가능성 판단에 의지해야 한다고 말한다. ‘타자의 위치에 서봄’의 효과가 단순히 그 타자의 실제적 판단에 기댈을 의미한다면, 그것은 제약된 판단(나의 판단)을 똑같이 제약된 다른 판단(타인의 판단)으로 대체함에 불과할 것이

66) 흥미롭게도, 칸트를 대표로 하는 계몽주의에 대한 가장 강력한 비판 가운데 하나를 제시한바 있는 가다머(Hans-Georg Gadamer)는 18세기에 ‘계몽’과의 밀접한 관련 속에서 이해되었던 ‘교양(Bildung)’ 개념을 통해 위에서 논의한 칸트의 공통감 혹은 확장된 사유방식과 거의 유사한 것을 말한다. “교양에는 자기 자신에 대한 절도와 자기 자신으로부터 거리를 두는 것에 대한 보편적 감각이 있으며, 그리고 이 점에서 교양에는 자기 자신을 넘어 보편성으로의 교양이 있다. 자기 자신과 자신의 사적인 목적을 거리를 두고 주시한다는 것은, 타인이 보는 것처럼 주시하는 것을 말한다. 이 보편성은 분명 개념이나 지성의 보편성이 아니다. 보편적인 것으로부터 특수한 것이 규정되는 것이 아니고, 또 어떤 것도 논박의 여지없이 증명되지 않는다. 교양인이 자신을 열어놓게 되는 보편적 관점들이란 그 자신에게 유효한 어떤 고정된 척도가 아니라, 가능한 타인들의 관점으로만 현존할 뿐이다. [...] 교양인의 의식은 [...] 보편적 감각이다.”(Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen : Mohr, 1960/이길우·이선관·한동원 옮김, 『진리와 방법 I - 철학적 해석학의 기본 특징들』, 문학동네, 2000, 55면)

다. 이는 어떠한 의미에서도 사고방식의 확장이라고 할 수 없다. 사고방식의 확장으로서의 이성의 공적 사용은 어떤 특정한 실제적 판단이 아니라 다수의 이질적인 판단들의 공존에서 발생하는 ‘시차(Parallaxe, 視差)’에 근거하여 이루어진다. 이런 의미에서 공통감에 대한 논의는 시차에 대한 다음과 같은 서술로 보충될 때에만 완전해진다.

“이전에 나는 인간 지성 일반을 순전히 나의 지성의 관점에서만 바라보곤 했다. 이제 나는 나 자신을 나로부터 독립적이며 나에게 대해 외적인 다른 누군가의 이성의 위치에 두며, 나의 판단을 그것의 가장 비밀스러운 원인들과 함께 다른 이들의 관점에서 바라본다. 이 두 고찰의 비교는 확실히 강한 **시차(視差)**를 낳는다. 그러나 그것은 또한 광학적 기만을 막을 수 있는 유일한 방법이며, 개념들을 그것들이 인간 본성의 인식능력과 관련하여 접하는 참된 위치에 두는 유일한 수단이다.”(TG, II349)

인간 이성의 유한성으로부터 비롯하는 ‘광학적 기만’을 막을 수 있는 유일한 방법은 이러저러한 유한성의 입장들 사이에서 이루어지는 위치바꿈이 아니라 그러한 위치들 **사이에** 서는 것, 위치들 사이의 **이질성** 자체를 관점으로 삼는 것이다.<sup>67)</sup> 어떠한 실제적 관점도 확정적인 것으로 취하지 않는 이와 같은 공통감의 논리는 탈정체화로서의 주체화라는 테마를 다시 한번 환기한다. 이성의 공적 사용이 일체의 실제적 정체성으로부터 벗어나서 ‘지식인’과 ‘세계시민사회’라는 자유로운 구성의 계기와 관계하는 것이었듯이, 이제 공통감은 오직 실제적 판단들 **사이에**서만, 그것들의 **이질성**으로부터만 구성될 수 있는 “실제적이라기보다는 오히려 단지 **가능한** 판단들”을 자신의 근거로 삼는다. 즉 공통감을 실행하는 주체는 **이질적인 것들 사이의 이질성 자체**를 통해 자신을 구성한다.

그러므로 이성의 공적 사용의 함의는 일반적인 해석에서와 달리 언론과 사상의 자유라는 자유주의적 틀에 국한되지 않는다. 공통감의 작동으로

67) 잘 알려져 있듯이, 이러한 ‘시차적 관점’(parallax view)에 대한 강조가 가라타니 고진과 지젝의 칸트 독해의 핵심에 있다.

서 확장된 사고방식에 대한 칸트의 강조는 이성의 공적 사용을 **주체들 사이의** 문제를 넘어 **주체 내부의** 문제로 만든다. 계몽주의에 있어서 “칸트적 전회”가 “단지 공적인 것의 우위를 말한 것이 아니라 공적인 것의 의미를 바꿔버린 것에 있다”<sup>68)</sup>고 할 수 있다면, 그 의미 변화의 핵심은 공적인 것을 단순히 사회적 차원을 넘어서 **주체의 자기변형**이라는 문제와 관련시켰다는 데 있다. 칸트가 제시하는 사유의 세 가지 준칙은 이른바 ‘공론장’이 아니라 **주체가 자신 안에서 달성해야 하는 ‘공공성’**을 겨냥하고 있다. 물론 소위 사회적인 공공성은 중요하다. 그러나 칸트에게 있어서 더욱 의미심장한 것은 주체가 자신과의 관계에서 달성하는 ‘공공성’이며, 전자는 후자 없이는 불가능하다.

그러므로 칸트의 계몽이 자기 자신과의 관계에서 이루어지며, 주체의 내부에서 내부로 향하는 방향을 갖는다고 말할 때, ‘자기’와 ‘내부’라는 말은 원자화된 개인과는 아무런 관계가 없다. 계몽의 주체는 단순히 현실적 타인들과의 외면적 관계에 머물지 않고, 가능한 차이들의 관계로서의 세계를 자신 안에 받아들이기 위해, 즉 다름에 개방되어 있는 ‘자기’를 만들기 위해 노력한다. 계몽은 세계와의 관계를 적극적으로 인수하고 양성하며 확장하는 방식으로 자신을 만들어가는 작업이다. 자율적 성숙 혹은 성숙으로서의 자율은 주체가 그러한 ‘자기’를 만들기 위해 자신과의 관계에서, 그러나 그 ‘자기’가 잠재적으로 늘 세계 전체에 열려 있다는 의미에서는 동시에 세계와의 관계에서 수행하는 훈련·수양·노력을 가리키는 말이다. 그러므로 칸트의 계몽 개념은 계몽주의 일반에 대해 종종 제기되곤 하는 ‘개인주의’라는 비판을 넘어설 수 있는 요소를 이미 자신 안에 품고 있다.<sup>69)</sup> 정리하자면, 칸트의 계몽은 1) 주체 내부와 외부 모두에서 공공성을 요구한다는 점에서 원자화된 개인의 과업일 수 없으며, 2) 개인이라는 주체 형상을 지탱하는 정체성의 유지나 강화가 아니라 그것의 변화 내지 해체를, 즉 정체화가 아니라 탈정체화를 목표로

68) Karatani, 『트랜스크리티크』, 150면.

69) 이런 맥락에서 Benjamin은 칸트 철학에서 계몽의 기획은 결코 단독적인 주체의 것이 아니며, 그렇게 생각하는 것 자체가 계몽에 대한 ‘선입견’이라고 말한다.(Benjamin, “Towards an Affective Structure of Subjectivity”, 33면)

한다는 점에서 개인주의적이기는커녕 오히려 개인주의와의 적극적 대립 관계에 있는 것으로 해석될 수 있는 여지를 갖는다.

이와 같이 해석되는 계몽의 맥락에서 이성의 공적 사용이 갖는 중요성은 그것이 이성 그 자체의 근거로까지 이야기될 때 정점에 달한다. 이성의 공적 사용은 절대적인 한 가지 관점의 권위나 강제를 용납하지 않는 다원주의에 입각한다는 점에서, 그리고 기존 사회 질서에 의해 부과되는 정체화의 논리에 간하지 않는다는 점에서 필연적으로 비판을 수반할 수밖에 없다. 다시 말해 이성의 공적 사용은 이성의 자유로운 사용, 보편적 사용일 뿐만 아니라 **비판적 사용**이기도 하다. 그리고 칸트에 따르면 비판의 자유가 없다면 이성도 없다. “이성의 존재조차도 이 자유 위에 근거하는 것이다.”(KrV, A738=B767) 이것은 칸트를 자신의 정치철학의 주된 원천 가운데 하나로 삼는 아렌트의 관점에도 마찬가지다. 주체가 자신 내부에서 수행하는, 복수성에 입각한 이성의 공적 사용은 사고 그 자체, 인간의 ‘정신적 삶’ 그 자체의 가능성을 결정하는 요소이다. 사이토 준이치는 이를 정체성-타자 문제와 연결시켜서 다음과 같이 인상적으로 정식화한다.

“아렌트는 주체 내부에 있는 복수의 가치 사이의 대화를 ‘사고’라고 부른다. 이 시각에서 보면, 일의적인 정체성에 경직되고, 단일한 가치에 응고된 주체는 더 이상 사고가 불가능하다. 주체(사고하는 존재로서의 자기)에게 위기는, 다양한 가치를 질서 짓는 어떤 중심적·지배적인 가치가 결여되어 있음(소위 ‘정체성의 위기’)이 아니라, 거꾸로 어떤 하나의 절대적인 가치가 주체를 지배하는 ‘정체성이라는 위기’이다. 복수성은 공공성에서 ‘정치적 삶’의 조건임과 동시에, 주체의 ‘정신적 삶’의 조건이기도 하다. 우리가 염려하지 않으면 안 되는 것은 정체성을 잃어버리는 것이 아니라 타자를 잃어버리는 것이다.”<sup>70)</sup>

그러므로 이성의 공적 사용은 단순히 이성의 인식근거(ratio cogno-

---

70) 사이토 준이치, 『민주적 공공성: 하버마스와 아렌트를 넘어서』, 윤대석 외 옮김, 이음, 2009, 114-115면.

scendi)에 그치는 것이 아니라 이성의 존재근거(ratio essendi)이기도 하다. 요컨대 “개방성으로서의 공적인 것은 그 자체가 이성의 자리이다.”<sup>71)</sup> 계몽의 준칙에 따르면 우리는 스스로 복수(複數)적 존재가 되어야 하며 타인 혹은 세계와의 관계에서만 아니라 자기 자신과의 관계에서도 이성을 공적으로 사용해야 하는데, 이는 우리의 정체성-동일성을 지키기 위한 것이 아니라 오히려 타자성을 지키기 위한 것이다. 우리는 우리 자신 안에 다름을, 타자성을 받아들이는 한에서만 사고할 수 있기 때문이다. 보편적으로 사고한다는 것은 전체를 규정하는 하나의 기준에서 사고하는 것이 아니라 다름에 대해 개방되어 있는 상태로 사고한다는 것이다. 그런 의미에서 “보편적 인간 이성이란 항상 또한 다르게 생각하는 자의 이성이기도 하다.”<sup>72)</sup>

다시 말해, 계몽의 관점에서 타자성과 이질성은 주체 구성의 불가결한 계기다. 이성을 공적으로 사용한다는 것은 주체가 자기 안팎의 타자성과 이질성을 본인의 구성 — 일차적으로는 사고의 구성이지만 2절에서 살펴본 계몽의 의미에 입각하면 주체성 자체의 구성 — 을 위한 필수적인 계기로 받아안고, 그것들과의 관계를 통해 자기 자신의 탈정체화와 이질화로서의 주체화를 실행하는 것이다. 계몽은 주체의 자율적 자기구성이고, 이때 구성의 주체가 갖는 성격은 정체성-동일성이 아니라 탈정체적이고 비동일적인 주체성인 것이다.

계몽의 주체는 1) 타인의 입장·위치·사고·판단과의 관계를 필수적인 것으로 요구하는데(외적 이질성), 2) 이때 그 타자성은 주체와 외면적 관계에 머물지 않고 내적 관계를 형성하는 데까지 나아가야 하며(내적 이질성 혹은 이질성의 내면화), 3) 주체 안과 밖의 경계 위에서 이루어지는 이러한 타자성의 운동과의 관계를 통해 자신의 정체성을 벗어나서 ‘다른 주체’로 스스로를 구성한다.(시간적 이질성)

---

71) Benjamin, “Towards an Affective Structure of Subjectivity”, 36면. 이성의 공적 사용을 침식한다면, 이성의 사적 사용을 포함한 모든 이성 사용이 궁극적으로 위기에 처하게 될 것이라는 O'Neill의 단언 역시 같은 궤에 있다.(Onora O'Neill, *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press, 1989, 38면)

72) Hinske, 『현대에 도전하는 칸트』, 78면.

반대로 동일성-정체성은 계몽이 요구하는 이질성과의 관계를 수립하는데 부적절하다. 우선 동일성은 내적 이질성을 용납하지 않음에서 정립된다. 동일성으로서의 주체는 자신의 내부에 자신을 구성하는 요소로 타자를 포함하지 않는 주체를 가리킨다. 그것은 내적 이질성을 동일화하려고 하며 그러한 동일화에 성공하는 한에서만 동일성일 수 있다. 그러므로 동일성은 이질성의 내적 수용으로서의 이성의 공적 사용과 맞지 않는다. 동일성은 자신의 동일성을 유지하는 한에서 외적 이질성과 오직 외면적 관계만을 맺는다. 그 관계맺음의 방식은 ‘관용’이거나 ‘협오’이다. 동일성으로서의 주체는 이질성을 동일적인 자신의 외부에 둔 채 용인하거나(관용) 용인하지 않는다(협오).<sup>73)</sup> 그리고 이처럼 이질성이 자기 내부로 침투해서 자기 자신을 이질화하는 적극적 구성요소로 기능하는 것을 용납하지 않는 한에서 동일성은 시간적 다양성 혹은 이질성과 관계하지 못한다.

그러므로 주체를 동일성으로 이해하느냐 지속적인 이질화 운동의 산물로 이해하느냐에 따라 주체의 자기구성은 전혀 다른 의미를 갖게 된다. 전자는 이질성의 배제와 제거를 필연적인 과정과 결과로 전제하며, 반대로 후자는 이질성의 수용과 계속적인 이질화를 역시 필연적인 것으로 요구한다.

이러한 맥락에서 볼 때, 이 장에서 살펴본 「계몽이란 무엇인가?」를 넘어서 비판철학까지 아우르는 칸트 철학 전체를 주체의 자기구성을 중심으로 하는 주체 이론으로 이해하려 할 때, 점검되어야 하는 문제는 두 가지이다. 1) 비판철학에서 주체의 구성은 무엇을 의미하는가, 2) 그러한 주체의 구성은 이질성과 어떤 관계에서 있으며 그 안에서 이질성은 어떤 역할을 하는가. 이 두 가지 문제를 검토하는 것이 이어지는 IV장과 V장의 과제이다.

---

73) 이런 의미에서 동일성으로서의 주체는 타자성에 대한 자유주의적-개인주의적 접근의 토대이다.

## IV. 비판철학과 계몽의 주체

계몽과 비판의 문제를 명시적으로 다루기 시작한 1978년 강연 <비판이란 무엇인가?> 이후 비판철학과 계몽의 관계에 대한 푸코의 입장은 일관적이지 않았다. <비판이란 무엇인가?>에서의 푸코가 칸트의 계몽과 비판철학을 대립적인 것으로 파악하고 자신이 통치에 대한 저항으로 규정하는 비판은 비판철학이 아니라 오히려 계몽과 관련된 것이라고 말하는 반면, 그로부터 5년 후 <콜레주드프랑스> 강의에서는 계몽과 비판철학이 불가분한 관계에 있다고 본다. 말하자면, 1983년의 푸코는 “비판의 기획과 계몽의 과정은 서로를 보완하고, 서로를 소환하며, 서로를 필수적인 것으로 만든다”고 설명한다. 그에 따르면 비판철학과 계몽의 이 같은 상호관계는 칸트의 텍스트들에 정식화되어 있지 않지만 함축되어 있고, 그 “효과와 반향을 [칸트의] 텍스트 전체에서 발견할 수 있다.”<sup>1)</sup>

그러나 푸코는 이 ‘칸트의 텍스트 전체에서 발견할 수 있는 비판과 계몽의 상호관계’에 대한 본격적인 분석을 시도하지 않으며, 대략의 윤곽만을 제시하는 산발적인 언급들이 존재할 뿐이다. 가령 다음과 같은 서술이 그렇다.

“「계몽이란 무엇인가?」가 가지고 있는 정황적 성격에도 불구하고, 또 칸트 저작 가운데서 그것이 갖는 위치를 과장할 의도 없이, 나는 이 짙막한 논문과 세 비판서 사이에 존재하는 관련성을 강조할 필요가 있다고 생각한다. 칸트는 사실상 계몽을 인류가 어떠한 권위에도 복종하지 않고 자신의 이성을 사용하게 될 순간으로 묘사한다. 비판이 필요한 것은 바로 이 순간이다. 왜냐하면 비판의 역할은 무엇을 알 수 있는지, 무엇을 행해야 하는지, 무엇을 희망해도 좋은지를 결정하기 위해 이성을 정당하게 사용할 수 있는 조건을 규정하는 것이기 때문이다. 이성의 부

---

1) Foucault, *Government of self and others*, 31-32면.

당한 사용은 가상과 더불어 교조주의와 타율성을 불러일으킨다. 반면에 이성의 정당한 사용이 그 원리들에 있어서 분명하게 정의될 때 비로소 이성의 자율성이 보장될 수 있다. 비판은, 어떤 의미에서, 계몽 속에서 성장한 이성의 안내서이다. 그리고 반대로 계몽[주의]은 비판의 시대이다.”<sup>2)</sup>

이 서술은 다음과 같은 점을 함축한다. 계몽과 관련하여 비판은 이중의 의미에서 필수적이다. 계몽의 상태에서 이성은 자신 외부의 어떠한 목적이나 권위에도 종속되지 않을 것이므로, 자신의 사용이 정당화되기 위한 조건과 규칙을 부여해 줄 외적 원천을 갖지 않는다. 즉 계몽 상태의 이성은 자신의 규칙을 스스로 마련해야 한다. 그리고 이 규칙의 제정, 곧 자기입법을 위해 이성은 자신의 구조와 기능, 그리고 무엇보다 한계를 탐구해야 한다. 비판은 제 발로 선 이성이 자신의 사용을 정당한 것으로 만들기 위해 반드시 수행해야 하는 작업이다. 이성이 제 발로 서기 위한 필수적 작업로서의 비판은 또한 역으로 계몽을 주장할 수 있는 근거를 마련한다. 비판은 이성이 어떠한 외적 권위나 목적의 규정 없이 그 자신의 규칙에 따라, 즉 자율적으로 정당하게 사용될 수 있음을 증명한다. 홀로 선 이성이 부당하게 사용될 수밖에 없다면 교조주의와 권위, 타율성이 정당성을 획득할 것이다. 반대로 “이성의 정당한 사용이 그 원리들에 있어서 분명하게 정의될 때 비로소 이성의 자율성이 보장될 수 있다.” 요컨대 이성은 비판을 통해 계몽을 요구할 수 있는 자격을 증명하고 계몽을 주장할 뿐만 아니라 계몽을 수행하고 완성한다.<sup>3)</sup>

2) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 185면.

3) 『순수이성비판』에는 계몽의 테마들이 직접적으로 곳곳에 등장한다. 가령 <초월적 방법론>에서 순수 이성의 세 단계를 각각 교조적 단계, 회의적 단계, 비판적 단계로 구분하는데, 이때 교조적 단계는 “순수 이성의 유년기(Kindesalter)”로 이야기되는 한편 비판적 단계는 “성숙한 장년의 판단력”에 속한다고 말해진다.(KrV, A761=B789) 초월적 이념들을 둘러싼 싸움에 대해 언급하는 다음과 같은 구절에서는 이성의 공적 사용의 자유와 그를 통한 선입견의 타파가 ‘성숙’과 더불어 이야기된다. “이성은 그러한 싸움을 매우 필요로 하기까지 하며, 그 싸움이 좀더 일찍 그리고 무제한적으로 공[론]적으로 허용되어(mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubnis) 전개되었더라면 바람직했을 것이다. 그랬더라면 좀더 일찍이 성숙한 비판이 성립했을 것이고, 이의 출현과 함께 다투는 자들은 그들을 불화토록 만들었던 현혹과 선입견들을 간파하는 것을 배움으로써 이 모든 다툼들은 저절로 없어졌을 것이다.”(KrV, A747=B775) <초월적 변증학>에 등장하



물론 이것은 일반론으로서 충분하다. 그러나 이 일반론이 비판과 계몽의 관계에 대한 본격적인 분석이 되기 위해서는 보완이 불가피하며 이번 장은 그 작업을 수행하고자 한다. 특히 칸트 계몽 개념의 분석으로부터 도출한 주체의 자기구성이라는 테마를 비판철학에 대한 독해와 관련시키려는 본고의 관점에서는 비판철학과 주체 문제의 관련에 더욱 초점을 맞추어 필요가 있다.

이 장은 계몽과 비판철학의 연결고리로서 ‘사고방식의 혁명(Revolution der Denkart)’에 대한 논의(1절)에서 출발한다. 여기서는 프랑스혁명과 같은 역사적 사건에 대한 서술과 이른바 ‘순수’ 철학적 저작들에 공히 등장하는 사고방식의 혁명이라는 테마를 둘러싼 문맥을 검토함으로써, 프랑스혁명을 계기로 제기된 ‘혁명이란 무엇인가?’라는 물음에 대한 칸트의 답은 주체가 스스로를 이성을 공적으로 사용하는 존재로 구성함이라는 의미의 계몽이며, 비판철학에서 등장하는 ‘사고방식의 혁명’에 대한 언급은 칸트가 저와 같은 의미의 계몽과 혁명 개념 아래 숙고했던 것을 (겉으로는 그와 무관해 보이는) 비판철학의 상이한 영역들에서도 — 그러므로 상이한 정식화와 표현, 개념을 통해서이기는 하지만 — 핵심적인 것으로 고려했음을 보여준다는 점을 논할 것이다.

2절은 비판철학의 시작이자 토대인 『순수이성비판』을 중심으로 초월철학에서 사고방식의 혁명의 내용을 더 구체적으로 검토한다. 잘 알려져

---

는 ‘게으른 이성(faule Vernunft, ignava ratio)’이라는 테마도 그러한 사례이다. 이미 III장 2절에서 보았듯이 「계몽이란 무엇인가?」는 사람들이 미성숙의 상태에 머무는 이유로 ‘비겁함’과 함께 ‘게으름(Faulheit)’을 든다. 게으름은 나 자신의 능력의 자율적 사용을 통해 해결해야 할 문제를 다른 이들이 대신해주는 데서 오는 ‘편안함’에 기인한다. 초월적 변증학에서 게으른 이성은 “아주 편안한 순전한 이념에서 휴식하는” 이성이다.(KrV, A773=B801) 여기서 이념에서 휴식한다는 것은 최고 존재자라는 초월적 이념을 규제적으로가 아니라 구성적으로 사용함을 의미한다. 이념을 구성적으로 사용하는 자는 “경험의 내재적 인식원천들을 지나쳐 버리”고 초월적 이념에 객관적 실재성을 부여하는 “초월적 이성의 권위적 언사(Machtspruch)”에 기대 휴식한다. 이는 “이성을 자못 편안하게는 하겠지만, 경험들의 지도에 따라 이성을 자연에 사용함을 전적으로 훼손하고 파괴한다.”(KrV, A690=B718) 즉 게으른 이성은 “안락(Gemächlichkeit)”을 위해 비판을 통한 성숙으로의 이행을 거부하고 권위 아래 휴식하는 타율적 이성이다. 그러나 분석되어야 하는 것은 이러한 ‘표면적인’ 연결 뒤에 있는 더 깊은 문제의식이다. 본고는 그것이 주체의 자율적 구성에 대한 관심이라고 보며, 이번 장과 V장의 논의는 비판철학적 주체 구성이라는 문제에 초점을 맞춘다.

있듯이 코페르니쿠스적 혁명이라고도 불리는 저 혁명의 의미는 대상 중심의 인식론에서 주체 중심의 인식론으로의 전환이며, 앨리슨(Henry Allison)은 이를 신중심적 인식규범에서 인간중심적 인식규범으로의 이동으로 다시 정식화한다. 이러한 맥락에서 칸트의 초월철학은 인간이라는 주체 형식, 즉 인간-주체를 철학의 중심 문제로 부각시킨다. 그리고 이러한 인간-주체의 중심성이 비단 이론철학 뿐만 아니라 실천철학까지 포함하는 비판철학 전체의 주춧돌인 자율 개념을 규정한다. 이것이 비판철학을 주체 이론으로서의 계몽 철학으로 독해할 수 있는 기본적인 단서이다.

그러나 인간-주체의 중심성만으로는 아직 우리가 논의하고 있는 바의 주체 이론의 핵심에 이르지 못한다. 비판과 계몽의 연결점은 주체 그 자체가 아니라 주체의 자기구성에서 발견되어야 한다. 이러한 관점에서 3절은 ‘이성의 사용’이라는 문제에 주목한다. 이성의 사용은 계몽의 관건 — 이성의 공적 사용이나 사적 사용이나 — 인 데 반해, 비판철학에서는 이성의 본성·체계·원리·사실 등에 비해 주목받지 못해온 문제다. 그러나 주체의 구조와 능력들의 본성을 대상으로 하는 본질론적 탐구가 아니라 주체의 구성과 능력들의 관계맺음을 대상으로 하는 발생론적 탐구는 이성의 사용을 중심적인 문제로 부각시킨다. 이성의 사용은 사회·정치적 계몽의 맥락에서 주체의 자기구성 활동일 뿐 아니라, 비판철학의 맥락(능력 이론의 맥락)에서도 능력들의 배치 혹은 관계맺음이라는 의미에서 주체가 스스로를 구성하는 활동이다.

4절은 비판철학적 맥락에서 주체의 구성이 문제화되는 방식에 대한 검토로 한 발 더 들어간다. 비판철학은 능력들에 관한 이론이며, 인식·실천·미학·종교 등의 영역에서 제기되는 비판의 문제들은 모두 능력들의 관계를 통해 정식화된다. 이러한 맥락에서 주체의 ‘구성’이란 주체 내부의 능력들 간의 관계수립 혹은 배치라는 형태로 제기된다. 그리고 능력들이 본성상 다르다는 칸트 철학의 근본 전제는 주체 구성과 이질성의 관계라는 문제를 비판철학적 방식으로 정립한다. 요컨대 비판철학적 맥락에서도 주체의 자기구성이라는 문제는 ‘주체’ 혹은 ‘자기’를 동일성·정

체성으로 이해할 것인가 제거불가능한 이질적 관계와 운동의 산물로 이해할 것인가의 문제를 수반하여 제기된다.

## 1. 사고방식의 혁명 : 혁명이란 무엇인가?

칸트 비판철학의 시작이자 중심에 있는 저작인 『순수이성비판』은 “사고방식의 혁명”(KrV, BXI; BXII)에 관한 책이다. 제2판 머리말에서 칸트는 “이제까지 한낱 더듬거리며 헤매다니는 것”을 수행방식으로 삼은 탓에 “아직 어느 전사(戰士)도 최소한의 땅이나마 싸워서 빼앗아 갖지 못했고, 어느 전사도 승리를 기반으로 해 영구적인 점유를 확립할 수 없었”던 “싸움터(Kampfplatz)”에 형이상학을 비유하면서, 이러한 상황을 타파하고 형이상학에게 “학문의 안전한 길(der sichere Gang einer Wissenschaft)”(KrV, BVII; BX)을 확보해주는 것을 순수이성비판의 과제로 제시한다. 잘 알려져 있듯이, 칸트는 이 과제를 수행함에 있어서 수학과 자연과학의 사례를 참조하는데, 이는 수학과 자연과학이 형이상학과 마찬가지로 이성의 선형적인 이론적 인식<sup>4)</sup>이면서도 형이상학에 앞서서 ‘학문의 안전한 길’을 확보한 바 있기 때문이다. 그런데 칸트가 보기에 수학과 자연과학의 성공은 모두 ‘혁명’으로 인한 것인바, 그것이 바로 ‘사고방식의 혁명’이다. 이 혁명의 원인이나 발생과정은 알려져있지 않으나 — “한 사람의 운 좋은 착상이 시도하여 성취한 혁명”(KrV, BXI) —

---

4) “이성의 인식은 두 가지 방식으로 대상과 관계 맺을 수 있는바, 그것은 대상 — 이것은 다른 데서부터 주어져야 하는데 — 과 그 개념을 한낱 규정한다(bestimmen)거나, 아니면 그것을 현실화한다(wirklich zu machen). 전자는 이성의 이론적 인식이고, 후자는 실천적 인식이다. 이 두 인식의 순수한 부분 — 그것이 많이 포함돼 있든 적게 포함돼 있든 간에 — 곧 이성이 그 대상을 전적으로 선형적으로 규정하는 그 부분이 무엇보다도 먼저 서술되고, 다른 원천에서 오는 것이 이것과 뒤섞여서는 안 된다. [...] 수학과 물리학은 이성의 두 이론적 인식들로 그 대상들을 선형적으로 규정하는 것인데, 전자는 전적으로 순수하고, 후자는 적어도 부분적으로는 순수하되 이성 이외의 다른 인식 원천에도 준거한다.”(KrV, BIX-X)

그것의 불가역성만은 분명하다. 생각하는 방식의 혁명 이후 “사람들이 취해야만 하는 궤도는 더 이상 그것으로부터 벗어날 수가 없었고, 학문의 안전한 길이 모든 시대와 한없이 먼 곳에까지 걸쳐 열렸고 지시되었다.” 칸트는 이것을 “저 유명한 희망봉을 돌아가는 길을 발견한 것보다 훨씬 더 중요한 [...] 혁명”이라고 평가한다.(KrV, BXI)

『순수이성비판』, 나아가 칸트의 비판철학 전체는 철학에서 이와 같은 사고방식의 혁명을 도모하는 작업이다. 비판철학을 순수 철학적 혹은 이론적 관점에서만 볼 때는 단순한 수사(修辭) 이상으로는 보이지 않을 ‘사고방식의 혁명’, 혹은 ‘사고방식’이라는 말과 ‘혁명’의 결합은 동일하게 ‘혁명’이라는 말로 지칭되고 있는 두 가지 사건과의 연관 속에서 조명될 때 간과할 수 없는 실제적인 의미를 갖게 된다. 그 두 가지 사건이란 “인간 내면에서 가장 중요한 혁명”(Anth, VII229)인 계몽과, 말년의 칸트로 하여금 “매일 대단히 조급하게 신문을 기다리게 만들었던 사건”<sup>5)</sup>인 프랑스혁명이다.

칸트는 1798년에 출판된 『학부들의 다툼』(*Der Streit der Fakultäten*)의 제2부 “다시 제기된 질문 : 인류는 더 나은 상태를 향해 지속적으로 진보하는가?”(‘Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei’)에서 프랑스혁명에 대한 성찰을 전개하는데, 푸코는 이 텍스트를 「계몽이란 무엇인가?」에 대한 일종의 속편으로 간주한다. 속편을 통해 칸트가 다루고자 하는 문제는 이미 1794년부터 독일 철학계 전체에서 토론되어 오던 물음, 즉 ‘혁명이란 무엇인가?’라는 물음이다.<sup>6)</sup>

5) Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992/김선옥 옮김, 『칸트 정치철학 강의』, 푸른숲, 2002, 48면.

6) Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 168면. 사실 계몽과 프랑스혁명의 관계는 당대인들의 눈에도 분명했다. 혁명에 찬성하는 이들과 반대하는 이들 모두 혁명과 계몽의 관계를 인식하고 있었고, 차이는 그 관계를 바람직한 것으로 보느냐 불행한 것으로 보느냐일 뿐이었다. “프랑스혁명도 이 혁명의 친구들과 적들에 의해 계몽의 결과로 기술되었다. 한쪽은 그러한 위대한 사건에서 인간성에 끼친 계몽의 탁월한 영향을 새롭게 찬미하고 명백하게 증명할 수 있는 소재들을 발견했다. 다른 쪽은 이러한 현상을 통해 자신들의 적대자들이 계몽의 이름으로 찬양하던 것의 위해성과 퇴폐성이 손에 잡힐 정도로 분명해졌고 자신들의 질책과 경고가 정당화되었다고 믿었다.”(Johann Christian Gottlieb

푸코에 따르면 1784년에 제기되었던 ‘계몽이란 무엇인가?’라는 물음은 14년이 지나서 “계몽과 마찬가지로 자기 스스로에 대해 자문하기를 결코 멈춘 적이 없는 또 다른 사건”인 ‘혁명’을 매개로 다시 한번 가시화된다.<sup>7)</sup> 푸코가 보기에 ‘혁명이란 무엇인가?’는 ‘계몽이란 무엇인가?’와 마찬가지로 현재성의 철학<sup>8)</sup>의 문제제기 형식이며, 그러한 한에서 근대철학 전체의 핵심 혹은 기원에 놓여 있는 물음, 더 정확히는 다른 방식으로 다시 한번 제기된 ‘계몽이란 무엇인가?’이다.<sup>9)</sup>

그러나 1798년의 텍스트는 단순히 1784년의 텍스트를 반복하는 것이 아니라 그것이 품고 있었던 중요한 자기모순적 문제를 해결한다. 그 문제란, 정의상 계몽은 공중(Publikum)의 자기계몽이어야 함에도 불구하고 프리드리히 대왕에게 계몽의 행위자의 역할이 부여되었다는 것이다. 혁명이라는 역사적 현실화를 통과하기 이전의 계몽에 있어서 자율성이라는 원칙은 그 이념과 현실 사이에서 분열되어 있었다. 이 문제는 1798년 텍스트에서 혁명이 계몽의 과정 그 자체이자 계몽의 행위자로 등장함으로써 해결된다.<sup>10)</sup> 중요한 것은 혁명의 어떤 요소가 그것을 계몽의 중심에 위치시키는가이다. ‘혁명이란 무엇인가?’라는 질문은 그래서 제기된다. 칸트는 이렇게 답한다.

“이 사건은 인간들 사이에서 거대했던 것을 작게 만들거나 작았던 것을 거대하게 만드는 그런 인간의 중요한 행위나 범죄 행위에서 성립하는

---

Schaumann, *Versuch über Aufklärung, Freyheit und Gleichheit*. Halle. 1793, 7면 : Sturke 코젤렉의 개념사 사전6 - 계몽, 102면에서 재인용)

7) Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 168면.

8) 현재성의 철학과 계몽의 관계에 대해서는 II장 1절 참조.

9) “우리는 이 두 텍스트와 더불어 어떤 의미에서 철학적 문제들의 계보 전체의 기원 혹은 출발점에 서게 된다. ‘계몽이란 무엇인가?’와 ‘혁명이란 무엇인가?’라는 이 두 물음은 칸트가 자신의 현재성의 문제를 제기하는 두 가지 형식이다. 이 두 물음은 또한 19세기 이래의 근대 철학 전체는 아니라 하더라도 적어도 대부분의 근대철학을 계속 따라다니는 문제들이다. 계몽은 유럽의 근대성을 개시한 특이한 사건인 동시에 이성의 역사, 합리성 및 테크놀로지 형식들의 발전과 정립, 지식의 자율성과 권위 등의 형태로 스스로를 표명하는 항구적인 과정이다. 그러한 것으로서 이 계몽의 문제 - 혹은 역사적 문제로서의 이성과 이성의 사용이라는 문제 - 는 칸트 이래 지금까지 모든 철학적 사유를 관통하는 것으로 보인다.”(Foucault, 「혁명이란 무엇인가?」, 173-174면)

10) Foucault, *Government of self and others*, 39면.

것이 아니다. 또한 흡사 마술과도 같이 영화를 누리던 옛 국가구조가 사라지고 그것을 대신해서 다른 국가구조가 땅속 깊은 곳으로부터 솟아나는 데서 성립하는 사건도 아니다. 아니다, 결코 그러한 종류의 것이 아니다. 그것은 단지, 이러한 거대한 혁명의 경기에서 **공적으로**(공개적으로, öffentlich) 스스로를 드러내고, 다른 편 선수들에 반대하여 한쪽 편 선수들에 대해 **보편적이면서도 사심없는 동참[공감]**(allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung)을 표현하는 — 이러한 편파성이 드러나면 자신들에게 매우 불리할 수 있다는 위험에도 불구하고 — **관객들의 사고방식**(Denkungsart der Zuschauer)일 뿐이다. 이러한 사고방식은 (그 보편성으로 인해) 전체로서의 인류의 특성을 입증하며, 동시에 (그 사심없음으로 인해) 적어도 그 소질에 있어서 인류의 도덕적 특성을 입증한다. 이러한 도덕적 특성은 더 나은 것을 향한 진보를 희망할 수 있도록 해줄 뿐만 아니라, 그러한 진보의 능력이 현재 충분히 존재하는 한 이미 그 자체로 하나의 진보인 것이다.”(SF, VII85)

혁명에 대한 칸트의 규정은 III장에서 살펴본 계몽의 핵심 개념들에 대한 규정만큼이나 당대 뿐 아니라 현재의 통념과도 일치하지 않는다. 그것은 국가나 사회의 전복이 아니다. 혁명이라는 사건은 사회의 구성을 둘러싼 싸움에서 한쪽 편에 대해 “공적으로 [...] 보편적이면서도 사심없는 동참을 표현하는 관객들의 사고방식”이다. 이 사고방식은, 1) 공공성과 보편성이라는 문면에서 드러나는 특징 이외에도, 2) 기계적 중립 — 이는 “기계의 부분(Teil der Maschine)”(WA, VIII37)으로서의 이성 사용, 즉 이성의 사적 사용의 특징이다 — 이 아니라 기존의 사회에서 ‘규정되어 있는 것’을 지키는 쪽에 반대하고 저 규정성의 논리를 새로운 규정에 열려있는 미규정의 상태로 변화시키기 위해 싸우는 편에 공감하는 편파성을 가진다는 점에서, 그리고 3) 이 싸움의 현실적 맥락에서 특정한 입장이나 위치에 있지 않은, 즉 특정한 방식으로 정체화되지 않는 ‘관객’들의 사고방식이라는 점에서 **이성의 공적 사용**과 다르지 않다. 말하자면, 칸트가 프랑스혁명이라는 역사적 사건에서 본 혁명의 이념은 이성의 공적 사용에, 즉 계몽에 있는 것이다.

혁명에 대한 이 같은 이해에서 가장 특징적인 점은 인간의 사고방식 자체를 하나의 **사건**으로 파악한다는 것이다. 우리는 II장 1절에서 계몽의 철학, 즉 현재성의 철학이 현재를 하나의 사건으로 문제화함을 보았다. 현재를 사건으로 문제화한다는 것은 현재의 우리 자신이 살아가고 생각하고 행동하는 방식의 조건을 계보학적으로 탐구한다는 것이며, 이러한 계보학적 탐구의 목적은 물론 지금까지와 다른 방식으로 살아가고 생각하고 행동하는 것이다. 프랑스혁명을 성찰하는 칸트는 정확히 ‘현재의 우리가 사고하는 방식’을 사건으로 문제화한다. 프랑스혁명이 혁명인 것은 바로 그러한 현재의 **우리가 생각하는 방식에서 일어난 어떤 사건**, 더 정확히 말하자면 그 자체가 사건인 **우리의 이성 사용의 어떤 방식** 때문이다.

“인간들 사이에서 거대했던 것을 작게 만들거나 작았던 것을 거대하게 만드는 그런 인간의 중요한 행위나 범죄 행위”, 또는 “흡사 마술과도 같이 영화를 누리던 옛 국가구조가 사라지고 그것을 대신해서 다른 국가구조가 땅속 깊은 곳으로부터 솟아나는” 것은 우리가 통상 역사적 사건들에게 부여하는 압도적인 크기를 갖는다. 그러나 칸트는 이러한 규모의 일들조차도 우리의 이성 사용의 어떤 방식에 비하면 사소하다고 단언한다. (“아니다, 결코 그러한 종류의 것이 아니다.”) 이러한 크기 혹은 중요성에 있어서의 ‘역전’을 우리는 숭고 판단의 구조에서 목격한다. 칸트는 숭고하다고 불릴만한 ‘단적으로 큰 것’은 자연의 대상이 아니라 그 대상과 관계하는 우리의 방식과 태도(“사용”)라고 말한다.<sup>11)</sup> 진정으로 숭고한 것은 ‘현실적으로’ 크고 중요하다고 생각되는 모든 것 — 자연의 크기와 위력 뿐 아니라 우리의 생명, 건강, 재산까지도 — 을 작은 것으로 간주하는 “우리 안에 있는 우리의 힘”(KU, V262)이다.<sup>12)</sup> 같은 맥락에서 국

11) “감성세계의 사물들의 크기를 평가하는 우리의 능력이 이 이념에 대해 저처럼 알맞지 않다는 것 자체가 우리 안에 하나의 초감성적 능력의 감정을 일깨우는 것이다. 그리고 단적으로 큰 것은 판단력이 이 후자(감정)를 위하여 어떤 대상들을 자연적으로 사용할 경우의 이 **사용**이요, 감각의 대상이 아니다. 또 이 사용에 비하여 다른 모든 사용은 작다. 그러니까 어떤 반성적 판단력을 종사시키는 어떤 표상에 의한 정신의 정조(Geistesstimmung)가 숭고하다고 불릴 수 있는 것이지, 객관이 그러한 것이 아니다.”(KU, V250)

12) 숭고의 분석학에서 ‘우리 안에 있는 우리의 힘’들 간의 관계맺음에 대한 상세한 분석은 V장 4절 참조.

가의 소멸이나 생성과 같은 규모의 사건도 ‘혁명’이라는 이름의 숭고성에는 값하지 못한다. 우리가 우리의 힘, 즉 이성을 어떻게 사용하느냐는 것만큼 커다란 문제는 없으며, 그 문제에서 일어나는 변화만이 혁명이라 불릴 자격을 갖는다. 『순수이성비판』에서, 수학에서 일어난 사고방식의 혁명이 “저 유명한 희망봉을 돌아가는 항로를 발견한 것보다 훨씬 더 중요”하다고 평가되고 있는 것 역시 이와 동일한 맥락에서 이해되어야 한다.(KrV, BXI)

칸트는 이성을 공적으로 사용할 줄 아는 우리의 사고방식이 “이미 그 자체로 하나의 진보”라고 말한다. 이성의 공적 사용의 능력 자체가 혁명적 사건이라고 보는 이상 이는 당연한 일이다. 이와 같은 관점에서는 “이러한 사건과 관련하여 의도된 목적에 지금까지 도달하지 못하고 있다 하더라도, 또한 국민의 정치체제[헌법]의 혁명이나 개혁이 궁극적으로 실패한다 할지라도, 혹은 (요즘 정치가들이 예언하듯이) 얼마간 시간이 지난 후에 모든 것이 다시 이전의 궤도로 돌아간다 할지라도”(SF, VII88) 혁명은 실패한 것이 아니다. 칸트는 “인류는 언제나 더 나은 것으로의 진보 과정에 있어 왔으며, 앞으로도 계속 그러할 것이다”라는 낙관적 명제를 “단순히 좋은 의도에서 나온, 실천적인 의도에서 추천할만한 명제가 아니라, 모든 회의주의자들도 불구하고 가장 엄밀한 이론에 있어서도 타당한 명제”라고 단언한다. 프랑스 혁명과 같은 사건은 “**잊혀지지 않을 것**”이며, “이러한 종류의 시도를 새롭게 반복하게 될 국민들에 의해 **기억되지 않을 수 없기 때문**”이라는 것이 이유이다.(SF, IV88)

앞서 보았듯이 이 ‘**잊혀지지 않음**’의 테마는 『순수이성비판』에도 등장한다. 수학에서의 혁명 이후 “사람들이 취해야만 하는 궤도는 더 이상 그것으로부터 벗어날 수가 없었”으며, 그러한 의미에서 그것은 “**잊혀질 수 없게 되었다.**”(KrV, BXI) 그러므로 사고방식의 혁명은 이룰 수도 있고 저를 수도 있는 그저 달리 생각해 보는 것이 아니다. 그것은 주체 자체의 변화, 즉 주체가 이전과 다른 존재가 되는 것이며, 이 변화는, 칸트 자신의 낙관주의에 따르면 거의 절대적인 비가역성을 갖는다. “한번 자유를 맛본 이후에 다시 예속 상태로 돌아가는 것은 전적으로 불가능”한



것이다.(MAM, VIII112)

혁명과 계몽의 연결고리는 ‘지식인(der Gelehrte)’이라는 주체 형상에서도 발견된다. 칸트는 지식인의 필요성을 이렇게 평가한다. “자연적인 단순성 안에 있는 한 모든 계층을 통틀어 지식인보다 더 쓸모없는 계층은 없으며, 미신과 폭력에 의한 억압이라는 상황에서는 지식인보다 더 필요한 계층은 없다.”(Bem, XX10) III장 4절에서 보았듯이 지식인은 이성을 공적으로 사용하는 주체를 가리킨다. 즉 지식인은 계몽의 주체다. “미신과 폭력에 의한 억압이라는 상황”을 타파하는 것을 혁명이라고 한다면, 그 상황에 지식인이 가장 필요한 계층이 된다는 것은, 혁명이 계몽을 필수적 요소로 전제한다는 것을 의미한다. 요컨대 칸트에게서 계몽과 혁명은 분리불가능하다. 더 정확히 말하면, 진정한 혁명은 주체의 혁명이라는 점에서, 혁명은 곧 계몽이다.

지금까지 살펴본 바와 같이 칸트 철학에서 “인간 내면에서 가장 중요한 혁명”, “사고방식의 혁명”으로서의 계몽은 “국민의 정치체제[헌법]의 혁명이나 개혁”보다 더 근본적이며, 별도의 정치적 매개 없이도 그 자체로 정치적 성격을 갖는다.<sup>13)</sup> “칸트에게 정치철학이 존재하기는 하지만 다른 철학자들과 달리 정치철학을 쓰지는 않았다는 내 생각이 옳다면, 보통 정치철학이라는 표제 하에 모아지는 몇몇 에세이들이 아니라 그의 저작 전반에서 그것을 발견할 수 있어야 한다”는 아렌트의 진단은 칸트의 작업 전체가 영역을 막론하고 ‘사고방식의 혁명’을 목표로 하는 동시에 그러한 혁명을 수행한다는 의미에서 적절하다.<sup>14)</sup>

---

13) 이러한 계몽의 정치적 성격에 대한 의식은 이미 III장에서 인용한 바 있는 다음과 같은 푸코의 언급 속에도 나타나 있다. 여기서 ‘자기에 대한 자기의 관계에 의해 정의된 주체의 윤리’는 칸트의 계몽 개념에 대한 푸코의 해석과 정확히 일치한다. “자기에 대한 자기의 관계 속에서가 아니라면, 정치권력에 대한 저항의 일차적이고 궁극적인 지점은 존재하지 않습니다. [...] 통치성에 대한 분석, 다시 말해서, 역전가능한 관계의 총체로서의 권력에 대한 분석은 자기에 대한 자기의 관계에 의해 정의된 주체의 윤리를 참조해야만 합니다. 말인즉슨 제가 어떤 시기 이후부터 여러분에게 제시하려고 노력한 분석의 유형에서는 권력관계-통치성-자기와 타자들의 통치-자기에 대한 자기의 관계, 이 모든 것들이 그저 하나의 연쇄. 씨실을 이루고 있다는 것일 뿐이며, 또한 이 개념들의 주변에서 정치의 문제와 윤리의 문제를 접합할 수 있어야 한다는 것을 뜻합니다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 283-4면)

다시 말해 『순수이성비판』에 ‘사고방식의 혁명’이라는 표현은 우연히, 수사적으로 등장한 것이 아니다. 그것은 칸트가 계몽이라는 문제의 핵심으로 생각했던 것, 그리고 그것의 연장선에서 프랑스혁명을 두고 성찰했던 것을 이제 인식 — 나아가 윤리, 종교, 미감적 판단 — 이라는 (겉으로는 거의 무관해 보이는) 영역에서 숙고해보고자 함을 나타낸다. 지금까지 보았듯이 그것은 주체가 자기 자신과의 관계에서 수행하는 혁명, 즉 계몽이라는 이름의 혁명, 다시 말해 주체의 자율적 자기구성이다. 주체가 스스로를 자율적 존재로 구성하는 것이야말로 **비판철학의 상이한 영역들을 관통하며 변주(變奏)되고 있는 칸트 사상의 중심 테마**이며, ‘사고방식의 혁명’은 그러한 계몽과 비판철학의 연결을 명시적으로 보여주는 하나의 개념이다. 그러므로 계몽-혁명-비판의 계열을 가능케 하는 것은 주체의 구성이라는 문제제인 것이다.

『순수이성비판』에서, 나아가 비판철학 전체에서 사고방식의 혁명은 주체 자신이 가진 능력들의 원리와 사용에 관한 것이다. 시인과 시적 화자가 구분되듯이 비판철학을 쓰는 주체(칸트)와 비판철학 자체의 주체를 구분하여 생각해볼 수 있다면, 비판철학에서 계몽의 문제는 후자의 주체가 자신의 능력들을 사용하는 방식에서 자율성을 갖는 존재로 스스로를 구성하는 것이다. 즉 비판의 주체는 자기 자신이 사고하는 방식에 관한 사고방식의 혁명에 도달하지 않으면 안 된다. 비판과 초월이 3대 비판서가 다루는 문제의 영역에서 칸트가 이 사고방식의 혁명에 붙이는 이름이다. 비판철학과 초월철학은 비판과 초월성이라는 주체적 계기의 확립, 즉 스스로를 비판과 초월을 필연적 구성요소로 하는 주체로 세우는 주체성의 탄생 없이는 가능하지 않다. 다음 절의 과제는 비판철학의 시작이자 토대인 제1비판의 초월철학을 중심으로 이 문제의 기본적인 지평과 의의를 살피는 것이다.<sup>15)</sup>

14) Arendt, 『칸트 정치철학 강의』, 73면. 물론 저와 같은 진단 하에 수행하는 칸트 철학의 재구성 속에서 아렌트가 제시하고 있는 정치의 상(像)이 본고가 ‘우리 자신의 비판적 존재론’으로서의 계몽과 관련하여 논의하고 있는 정치적인 것의 의미와 세부에 있어서까지 동일한 것은 아니다. 그러나 정치에 있어서 다수성과 이질성이라는 테마의 근본적 중요성에 대한 강조와 그러한 의미의 정치라는 관점에서 칸트의 작업 전반을 이해하려는 태도는 본고와 아렌트의 해석이 공유하는 지점이다.

## 2. 초월-비판철학에서 인간-주체의 중심성과 자율

칸트가 철학 혹은 형이상학에서 “학문의 안전한 길”을 확보하기 위해 본받으려 하는, 수학과 자연과학에서의 ‘사고방식의 혁명’의 구체적 내용은 무엇인가? 그것은 “어떤 것을 안전하게 선형적으로 알기 위해서는 자신의 개념에 맞춰 자신이 사물 안에 스스로 집어넣은 것으로부터 필연적으로 귀결되는 것 이외에는 그 사물에 아무것도 덧붙여서는 안 된다”(KrV, BXII)는 생각으로의 전환이다. 가령 자연과학에서 그것은 “이성은 단지 그 자신이 그 자신의 기획에 따라서 산출한 것만을 통찰한다는 것, 곧 이성은 그의 판단의 원리들을 가지고 항구적인 법칙에 따라 앞서 나가면서 자연으로 하여금 그의 물음들에 답하도록 함에 틀림이 없고, 이를테면 아기가 걸음마 줄을 따라서 걷듯 오로지 자연이 시키는 대로 걷는 것이 아니라는 것”, 다른 말로 하면, “교사가 원하는 것을 모두 진술하게 되는 학생의 자격으로서가 아니라, 증인으로 하여금 그가 제기하는 물음들에 답하도록 강요하는 임명된 재판관의 자격으로 자연으로부터 배우기 위해서 그렇게 한다”(KrV, BXIII)는 사고로의 전환을 의미한다.

널리 알려져 있다시피 이러한 사고방식의 전환을 형이상학의 영역으로 가져오는 것, 즉 우리의 인식이 대상을 따라야 한다는 이제까지의 가정을 뒤집어 “대상들이 우리의 인식을 따라야 한다고 가정함으로써 우리가 형이상학의 과제에 더 잘 진입할 수 있겠는가를 시도”해 보는 것이 이른

---

15) II장 2절에서 논의한 비판의 이중성, 즉 담론으로서의 비판과 에토스로서의 비판의 구분에 입각하면, 비판철학의 주체 역시 이중화된다. ‘자신이 사고하는 방식에 대한 사고방식의 혁명’을 수행하는 주체로서 그것은 계몽의 주체와 대립하지 않는다. 이번 장의 논의는 비판철학적 주체의 이 측면에 대한 것이다. 그러나 비판철학적 주체가 비판철학적 능력이론의 기저에 놓여 있는 주체, 즉 초월적 주체를 의미한다면 그것은 계몽의 주체와 동일시될 수 없다. 푸코의 칸트 비판은 이러한 의미의 초월적 주체에 관한 것이며 이에 대해서는 VI장에서 자세히 논의한다.

바 ‘코페르니쿠스적 전회’의 요체다.(KrV, BXVI)

김재호에 따르면 이러한 사유의 전환의 핵심은 ‘주체의 자발적 행위’에 있으며, 단순한 ‘시도’를 넘어선 “칸트의 확신은 이러한 사유방식의 혁명에 의해, 다시 말해 주체의 자발적인 행위에 주목함으로써만 ‘형이상학의 지금까지의 수행방식’(KrV, BXXII)으로는 불가능했던 형이상학의 과제가 해결될 수 있다”는 것이었다. ‘주체의 자발적 행위’로 대변되는 사고방식의 혁명이야말로 “초월적 관념론을 형성하고 있는 부분들에 필연적 연관성을 설정해주고 그것에 체계적 통일성을 제공해주는 [...] 새로운 철학적 방법론”의 요체라는 것이다.<sup>16)</sup>

주체의 자발적 행위란 구체적으로 무엇인가? 그것은 “어떤 것을 안전하게 선형적으로 알기 위해서는 자신의 개념에 맞춰 자신이 사물 안에 스스로 집어넣은 것으로부터 필연적으로 귀결되는 것 이외에는 그 사물에 아무것도 덧붙여서는 안 된다”(KrV, BXII)라고 할 때, 다시 말해 “이성 자신이 자연에 집어넣은 것에 따라서 그가 자연 안에서 배워야 할 것을 [...] 자연에서 찾는다”(KrV, BXIII)고 할 때 ‘집어넣음(Hineinlegen)’이라는 ‘행위’이다. 무엇을 집어넣는가? “질서와 규칙성(Ordnung und Regelmäßigkeit)”을 집어넣는다. “우리가 자연이라고 부르는 현상들에 있어서의 질서와 규칙성은 우리 스스로가 집어넣은(hineinbringen) 것이다. 우리가 혹은 우리 마음의 본성이 근원적으로 그 질서와 규칙성을 집어넣지 않았다면 우리는 자연 안에서 그것을 발견할 수 없을 것이다.”(KrV, A125)<sup>17)</sup>

다시 말해, 주체의 자발적 행위라 할 때 그 ‘행위’는 경험적이고 의식적

---

16) 김재호, 「‘감성’(Sinnlichkeit)의 한계 안에 있는 칸트의 ‘초월적 관념론’」, 『철학논구』, Vol. 42, 2015, 19-21면.

17) 일반적인 평가에서 칸트와 니체의 철학 사이에 놓여 있는 아득한 거리에도 불구하고, 진리와의 관계에서 저 ‘집어넣음’이라는 주체의 능동적 계기는 다음과 같은 니체의 진리관을 예비하는 요소를 가지고 있다. “진리란 어디에 있어서 찾아지거나 발견될 수 있는 것이 아니다. 오히려 창조될 수 있는 것이며, 특정한 과정에 대해 이름을, 아니 그보다 더 ‘그 자체’로는 종결되지 않는 정복의지에 이름을 부여하는 어떤 것이다: ‘그 자체’로 확실하고 규정되어 있을지도 모른다는 그 어떤 것을 의식하는 것이 아니라, 무한한 과정 중에 있는, 능동적 규정으로서 진리를 집어넣는 일, 이것은 힘에의 의지를 말하는 것이다.”(F. Nietzsche, KGW VIII 2 9[91], 49면 : 백승영, 「포스트모던적 계몽의 두 가지 길: 리오타르와 니체」, 『니체연구』, 제13집, 2008, 114면에서 재인용)

인 것이 아니다. 우리가 자연에 질서와 규칙을 ‘집어넣는다’고 할 때 ‘우리’는 “우리 마음의 본성”을 의미하며, 주체의 자발적 행위는 그 본성의 행위, 즉 작용(Aktion)이다. 칸트 초월철학은 그러한 우리 마음의 작용에 대한 것, 그러니까 ‘집어넣음’의 방식과 구조에 대한 것이다. 그리고 그 ‘집어넣음’의 방식과 구조가 집약되어 있는 술어가 바로 ‘초월적(transzendental)’이라는 표현이다.

칸트는 『형이상학 서설』의 부록에서 ‘초월적’의 의미를 이렇게 설명한다. “낱말 ‘초월적’은 [...] 모든 경험에 선행하면서도(즉, 선험적이면서도), 오직 경험 인식을 가능하도록 하는 데에만 쓰이도록 정해져 있는 어떤 것을 의미한다.”(Prol, IV373) 즉 ‘초월적’은 경험, 인식 혹은 “경험 인식”의 가능성이나 **가능성의 조건**을 가리키는 말이다. 그런데 『순수이성비판』에서는 “대상들이 아니라 대상들에 대한 우리의 인식방식을, 이것이 선험적으로 가능하다는 한에서 일반적으로 다루는 모든 인식을 **초월적**이라고” 부르며, 그러한 인식의 개념체계를 초월철학이라 일컫겠다고 말한다.(KrV, B25)<sup>18)</sup> 그러므로 칸트에게 있어서 경험의 가능성의 조건은 ‘대상들이 아니라 대상들에 대한 우리의 인식방식’이며, 초월철학은 경험 그 자체가 아니라 경험을 가능케 하는 우리의 인식방식에 대한 연구일 것이다. 그런데 “경험 일반을 가능하게 하는 조건들은 동시에 그 경험의 대상들을 가능하게 하는 조건들”(KrV, A158=B197)이라는 것이 칸트의 생각이므로, 경험의 가능성의 조건으로서의 우리 인식방식에 대한 연구는 동시에 그러한 인식과 관계하는 대상들, 그 대상들의 총합으로서의 자연 혹은 세계의 가능성의 조건에 대한 것이기도 하다.<sup>19)</sup>

18) 그러나 칸트가 ‘초월적’이라는 표현에 대한 이러한 의미규정을 그의 저작 전체에 걸쳐서 철저하게 유지하는 것은 아니다. 그는 단순히 경험의 한계를 넘어간다는 의미의 ‘초월적(transzendental)’을 ‘초월적’과 구별해야 한다고 주장하면서도 “초월적 사물”(KrV, A682=B710)의 경우처럼 ‘초월적’이 쓰여야 할 맥락에서 ‘초월적’이라는 표현을 사용하기도 한다. 본고에서는 ‘초월적’이라는 표현을 본문 인용 부분에서 규정된 의미로만 사용한다. 칸트 철학에서 ‘초월적(성)’의 의미 규정에 관한 더 자세한 논의로는 백종현, 「칸트철학에서 ‘선험적’과 ‘초월적’ 개념 그리고 번역어 문제」, 『칸트연구』 제25집, 한국칸트학회, 2010 참조.

19) 백종현은 이러한 의미에서 초월적 인식은 곧 ‘존재론적 인식’이기도 하다고 본다. “항상 참되게 대상을 규정하는 초월적 인식은 그것의 규정에 의해서 비로소 대상이 그러하게 존재하는 것, 곧 존재자로서의 존재자가 된다는 의미에서 존재론적 인식이다.”

『순수이성비판』의 체계와 서술에서 이러한 인식과 세계의 가능성의 정초라는 문제는 양자의 관계에 의해 규정되는 함수인 진리와 오류(혹은 가상)의 원천과 발생이라는 방식으로 정식화된다. 『순수이성비판』은 초월적 논리학(Transzendente Logik)의 1부인 초월적 분석학(Transzendente Analytik)을 “진리의 논리학”(KrV, A62-63=B87)으로<sup>20)</sup>, 2부인 초월적 변증학(Transzendente Dialektik)을 “가상의 논리학”(KrV, A61=B85-86)으로 규정함으로써 초월철학적 의미의 진리와 가상(혹은 오류)<sup>21)</sup>을 논한다.

칸트는 “인식과 그 대상의 합치”(KrV, A58=B82; A237=B296)라는 전통적인 진리 기준을 받아들인다. ‘혁명’은 진리 기준 자체의 변화가 아니라 그 기준에서 ‘합치’를 설명하는 방식의 변화에 있다. 이미 보았듯이 초월철학에서는 인식이 대상을 따르는 것이 아니라 대상이 인식을 따른다. 이는 우리의 인식방식이 “대상들을 가능하게 하는 조건들”(KrV, A158=B197)이기 때문이다. “인식하는 것[인식함, das Erkennen]과 그 인식된 대상의 일치란 그 인식 기능을 가능하게 하는 형식적 근거와 그 인식에서 인식된 대상이 대상이도록 가능하게 하는 형식적 근거가 같음(conformitas)을 뜻한다.”<sup>22)</sup>

감성이 받아들인 잡다(雜多)를 대상으로 ‘규정하는’ 것이 초월적 분석학의 논의 대상인 지성이다. 초월적 인식의 “규정(Bestimmung, definitio)이 바로 대상의 대상임(Gegenständlichkeit, Gegenständlichkeit)이다.”<sup>23)</sup> 그리고 바로 이 ‘규정함’이 ‘집어넣음’의 초월철학적 의미다. 그런데 우리는 현상으로서의 자연에 “질서와 규칙성”을 집어넣는다. 그러므로 ‘집어

---

초월적 인식은 이미 그러그러하게 존재하는 것을 그러그러하다고 파악하는 존재적(따라서 재료적) 인식이 아니라, 어떤 것을 비로소 그러그러하게 존재 가능하게 하는 존재론적 인식이다.”(백종현, 『존재와 진리 : 칸트 『순수이성비판』의 근본 문제』(전정판), 철학과현실사, 2008, 339면)

20) 물론 초월철학적 진리론이 완전해지기 위해서는 초월적 감성학(Transzendente Ästhetik)이 결합되어야 한다.

21) 사실 초월적 변증학에서 가상과 오류는 동의어가 아니며, 양자의 구분은 초월적 변증학이 전개하는 능력들의 관계에 대한 논의를 이해하는 데 결정적이다. 이에 대해서는 V 장 2절의 논의 참조.

22) 백종현, 『존재와 진리』, 336-337면.

23) 백종현, 『존재와 진리』, 342면.

넣는(규정하는) 능력으로서의 지성은 “규칙들의 능력”(KrV, A126; A127)이기도 하다. 그리하여 “지성 자신이 자연법칙들의 원천이요, 그러니까 자연의 형식적 통일의 원천”(A127)이다. 지성의 개념과 원칙들에 대한 탐구인 초월적 분석학이 ‘진리의 논리학’인 것은 바로 이 때문이다.<sup>24)</sup>

그러므로 ‘초월적’이라는 술어는 역설적이게도 인식과 세계의 가능성을 인간과 관련하여 ‘내재화’한다. “이성 자신을 재판하는 재판관으로서의 이성, 즉 내재적 비판이 초월적이라 부르는 방법의 본질적인 원리”<sup>25)</sup>인 것은 이 때문이다. 요컨대 칸트 이론철학에서 인식과 세계를 규정하는 법칙의 원천은 우리 안에 있으며, 이러한 ‘법칙의 내재화’가 가장 기본적인 초월철학적 의미의 자율이며 계몽과 이론철학의 연결고리라 할 수 있다.

이것이 ‘혁명’인 이유, ‘계몽’인 이유는 칸트의 것과 다른 의미의 ‘초월적’ 인식 모델, 즉 신중심적 인식 모델과의 대비에서 더욱 선명하게 드러난다.

앨리슨은 칸트의 이론철학을 초월적 관념론과 분리할 수 있다는 이른바 ‘분리가능성 테제(separability thesis)’를 주장하는 경향<sup>26)</sup>에 맞서 초월적 관념론이 『순수이성비판』의 거의 모든 부분과 분리불가능하다는 테

24) “지성의 형식과 이 형식에서 비롯하는 지성의 순수한 자기 사용 규칙들은, 바로 칸트적 의미에서 ‘진리’의 원천, 즉 우리의 인식 일반이 대상 일반과 일치 가능하도록 하는 원천이다.”(백종현, 『존재와 진리』, 338면)

25) Gilles Deleuze, *La Philosophie Critique de Kant*, Paris: PUF, 1963/서동욱 옮김, 『칸트의 비판철학: 이성의 능력들에 관한 이론』, 민음사, 1995, 12면.

26) Allison에 따르면 이러한 경향의 대표적인 해석자는, 자신이 『순수이성비판』의 진정한 분석적 성취로 간주하는 것들을 초월적 관념론이라는 “재앙적” 형이상학으로부터 분리하기 위해 노력했던 Strawson(*The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*, London: Methuen, 1966)이며, 그 이후에는 Paul Guyer(*Kant and the claims of knowledge*, Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1987)와 Rae Langton(*Kantian humility: our ignorance of things in themselves*, Oxford: Clarendon Press ; Oxford ; New York: Oxford University Press, 1998) 등이 이러한 반관념론적 해석 방향을 이어받아 발전시켰다.(Henry E. Allison, *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*, New Haven: Yale University Press, 2004, xiv면) 본고의 관심은 초월적 관념론과 『순수이성비판』의 분리가능성 문제에 개입하는 것이 아니라 인간중심적 인식 모델로서의 초월적 관념론과 신중심적 인식모델로서의 초월적 실재론의 대립이라는 앨리슨의 해석 구도를 칸트 이론철학에서의 계몽과 자율의 문제와 관련시켜 재해석하는 것이다.

제(inseparability thesis)를 주장하면서, 초월적 관념론을 ‘인간중심적(anthropocentric) 인식모델’로, 그것과 대립하는 초월적 실재론을 ‘신중심적(theocentric) 인식모델’로 규정한다.<sup>27)</sup>

칸트 자신의 규정에 따르면 초월적 관념론은 “현상들을 모두 사물들 그 자체가 아니라 순전한 표상들로 보며, 따라서 시간과 공간은 단지 우리 직관의 감성적 형식일 따름이고, 사물 그 자체로서의 객관들의 그 자체로 주어진 규정들이거나 조건들이 아니라고 하는 이론”이다. 반면 이것과 반대되는 초월적 실재론은 “시간과 공간을 (우리 감성에 독립적인) 자체로 주어진 어떤 것으로 본다. 그러므로 초월적 실재론자는 외적 현상들을 [...] 우리와 우리 감성에 독립적으로 실존하는, 그러므로 순수한 지성개념들에 따르더라도 우리 밖에 존재할 터인 사물들 자체로 표상한다.”(KrV, A369)<sup>28)</sup>

앨리슨은 칸트의 초월적 관념론의 핵심이 ‘논변성 테제(discursivity thesis)’, 즉 “(논변적인 것으로서의) 인간 인식은 개념들과 (감각적) 직관

27) Henry E. Allison, *Kant's transcendental idealism : an interpretation and defense*. New Haven : Yale University Press, 2004, xiv-xvi면

28) 칸트에 따르면, 초월적 관념론은 경험적 실재론과, 초월적 실재론은 경험적 관념론과 각각 상응한다. “이 초월적 실재론자는 본디 나중에는 경험적 관념론자 노릇을 하는 이로서, 감각의 대상들에 대하여, 그것들이 외적인 것이어야 한다면 그것들은 그 자체로 감각 없이도 실존해야 한다고 잘못 전제한 후에, 이런 관점에서 우리의 모든 감각의 표상들이 그것들의 현실성을 확신하기에는 불충분한 것이라 보는 자이다. 이에 반해 초월적 관념론자는 경험적 실재론자, 그러니까 사람들이 그렇게 부르듯이 이원론자(Dualist)일 수 있다. 다시 말해 그는 순전한 자기의식 밖으로 나가지 않고서도, 그리고 내 안의 표상들의 확실성, 그러니까 ‘나는 생각한다, 그러므로 있다’는 것 이상을 상정하지 않고서도 물질의 실존을 인정할 수 있다. 이원론자는 물질과 그것의 내적 가능성조차도 우리 감성을 떼어 놓고서는 아무것도 아닌 한낱 현상으로 보기 때문에 그에게 물질은 일종의 표상들(직관)이니 말이다. 이때 그 표상들은 외적인 것이라 일컬어지는데, 그것은 그 표상들이 그 자체로 외적인 대상들과 관계 맺고 있는 듯이가 아니라, 그것들이 지각들을 공간과 관계시키기 때문이다. 공간에서 모든 것은 서로서로 밖에 있지만 공간 자체는 우리 안에 있다.”(KrV, A369-370); “초월적 관념론자는 경험적 실재론자이며, 그는 현상으로서의 물질에 추론될 필요 없이 직접적으로 지각되는 현실성을 인정한다. 이에 반해 초월적 실재론은 필연적으로 곤경에 빠져 경험적 관념론에 자리를 내줄 수밖에 없음을 알게 된다. 이 이론은 외감의 대상들을 감각 자신과는 구별되는 어떤 것으로, 한갓 현상들을 우리의 밖에 있는 독자적인 존재자로 보기 때문이다. 그리고 그렇게 되면 두말할 것도 없이, 이 사물들에 대한 우리의 표상을 제아무리 잘 의식한다 해도, 표상이 실존한다 해서 그에 상응하는 대상도 실존한다는 것은 조금도 확실하지 않기 때문이다.”(KrV, A371)



모두를 필요로 한다는 견해”에 있다고 본다.<sup>29)</sup> 인간의 인식이 논변적이라는 것은 개념을 통한 인식임을 의미한다.<sup>30)</sup> 우리의 지성은 지성개념, 즉 범주들을 통해 대상을 대상으로 규정한다. 이러한 개념적 능력, 즉 논변적 능력으로서의 인간 지성은 직관의 능력을 가지고 있지 않으므로, “만약 내가 지성을 감성으로부터 떼어내어 하나의 순수한 지성을 갖고자 한다면, 남는 것은 단지 직관 없는 사고의 순전한 형식일 뿐이고, 이 형식만으로써는 나는 규정된 아무것도, 그러므로 아무런 대상도 인식할 수가 없다.”(Prol, IV354) 그러므로 앨리슨이 말하는 ‘논변성 테제’의 핵심은 그 명명이 주는 ‘인상’과 달리 감성의 역할을 강조하는 데에, 즉 “인간의 인식이 감성의 선험적 구조에 달려 있으며, 그것이 정신이 감각 데이터를 받아들이는 방식을 구조화한다는 사실을 인식하는 것”에 있다.<sup>31)</sup>

논변성 테제의 의의는 인간의 논변적 지성과 구분되는 지성, “대상들을 직관하는 [인간의 것과는] 다른 하나의 지성”, 즉 직관적 지성과의 구분에서 더 선명하게 드러난다. 직관적 지성이 가능하다면 그것은 이미 직관과 지성의 구분이 무의미한 상태이므로, 직관적 지성은 곧 “비감성적 직관”(A256=B311), 즉 지성적 직관이기도 하다. 그러한 지성적 직관에 의한 인식은 — 만약 그런 것이 가능하다면 — 인간 인식의 수동적 부분을 갖고 있지 않으며, 같은 말이지만 그 능동적 성격이 인간의 인식처럼 조건적인 것이 아닐 터이므로, 거기서 대상에 대한 인식은 사물 자체에 의한 ‘촉발’이 불필요한 인식, 즉 사물 자체에 대한 인식일 것이다. 그런데 이처럼 완전히 수동성으로부터 벗어난 지성적 직관은 대상의 ‘주어짐’을 필요로 하지 않을 것이므로, “직관의 행위를 통해 대상을 발생시킨다는 점에서 창조적 직관(creative intuition)”이기도 할 것이며, 그런 의미에서 이런 직관에 의한 인식은 신적 인식일 것이다.<sup>32)</sup>

그러므로 초월적 실재론과 같이 인간의 “인식적 조건(epistemic condition)”<sup>33)</sup>으로부터 독립해 있다는 의미에서의 ‘사물 자체’를 인간 인식

29) Allison, *Kant's transcendental idealism*, xiv: 12면.

30) “우리 지성의 특징은, 모든 것을 논변적으로, 다시 말해 개념들을 통해, 그러니까 또한 순정한 술어들을 통해 사고한다는 점에 있다.”(Prol, IV333)

31) Allison, *Kant's transcendental idealism*, 27면.

32) Allison, *Kant's transcendental idealism*, 13-14면.

의 문제영역으로 끌어들이는 이론은 필연적으로 신적 인식을 기준으로 인간 인식을 평가하고 이해하게 된다. 엘리슨에 따르면 이러한 신중심적 인식 모델은 플라톤주의의 유산이며 17세기 합리론에서 가장 강력하긴 했지만 일반적으로 합리론과 대립하는 것으로 여겨지는 경험론에서도 작동하고 있을 뿐만 아니라, 사실 전비판기의 칸트 자신까지 포함하는 모든 “비-비판적 철학”(non-critical philosophy)에 함축되어 있다.<sup>34)</sup>

반대로 초월적 관념론은 우리 자신과 같은 유한한 인식자들에게 신의 관점을 허락하지 않는다는 의미에서 “인식론적 겸손함의 독트린”이다. 그러나 이러한 사실이 초월적 관념론을 사소한 것으로 만들지는 않는데, 그것은 초월적 관념론이 신의 관점을 그에 따라 인간의 인식이 평가되어야 하는 규범으로 간주하지 않기 때문이다.<sup>35)</sup>

사물 자체가 아닌 현상에 대한 경험이 그 자체로 실재성을 갖는다는 것이 초월철학의 핵심인 한에서, 초월적 관념론은 곧 경험적 실재론이다. 경험이 곧 실재라는 단언은 매우 과감한 것이다. ‘비-비판적 철학’은 모두 경험과 실재의 간극을 두고 고민한다. 실재는 인간이 그것에 접근할 수 있든 없든 우선 신의 관점에서 정립되는 것이다. 이런 구도에서 인간의 경험적 인식은 늘 신의 관점을 전제하는 ‘실재’와의 관계에서 평가된다. 바로 이러한 관점에서 모든 비-비판적 철학은 신중심적 인식규범을 갖는 초월적 실재론인 것이다. 반면 ‘경험=실재’라는 등식을 주장하는 초월적 관념론, 즉 경험적 실재론은 ‘경험’이라는 내재적 지평에 ‘실재’를 정초함으로써 신의 관점을 인간 인식의 문제에서 추방한다. 초월적 관념론은 “만약 우리가 현상들 안에서 살아야 한다면, 사물들이 실제로 어떻게 존재하는지에 대한 신뢰할만한 믿음 없이도 현상들을 통해 우리의 방식을 발견할 수 있다”는 생각을 수반한다.<sup>36)</sup> 이러한 생각이 갖는 규범적 함축을 엘리슨은 다음과 같이 정리한다.

33) Allison, *Kant's transcendental idealism*, 4면.

34) Allison, *Kant's transcendental idealism*, 25-29면.

35) Allison, *Kant's transcendental idealism*, xvi면.

36) Schneewind, 『근대 도덕철학의 역사: 자유의 발명』 3권, 198면.

“칸트는 신중심적 모델의 기준이 우리 자신과 같은 유한한 인식자들에 대해 갖는 규범성을 부정한다. 순수한 직관적 인식의 신중심적 모델은 우리 인식이 순응해야 하는 규범을 구성하기보다, 한계 개념으로 재배치된다. [...] 이러한 ‘패러다임 전환’과 더불어, 논변적 인식이 유한한 이성적 존재자들에게 적합한 인식의 형태로서 처음으로 자율성과 규범성을 획득한다.”<sup>37)</sup>

다시 말해, 인식에 있어서 인간-주체의 내재적 형식이 그 자체로 규범성을 획득했다는 데에 초월철학의 혁명성이 있다. 이는 ‘대상에서 주체로’라는 정식화보다 한발 더 나아간 것이다. 『순수이성비판』이 이룩한 사고방식의 혁명의 요체를 대상 중심적 인식론에서 주체 중심적 인식론으로의 전환으로만 파악할 경우, 그 모든 요소가 칸트로부터 시작되었다고 하기는 어려우며 그 출발점에는 데카르트가 있다. 김상환은 이렇게 설명한다.

“엄밀히 말하자면 이런 전도는 이미 ‘사유하는 주체’를 철학의 제1원리로 삼았던 데카르트에 의해 시작되었다. 하지만 주체 중심의 인식론에 완결된 형식을 부여한 것은 칸트다. 칸트는 사유하는 주체 내부에서 초월론적 차원을 발견하여 주체 중심의 근대 인식론을 완성했다.”<sup>38)</sup>

말하자면 주체 중심적 인식론은 칸트에게서 발아하지 않았지만 칸트에게서 ‘완결된 형식’을 얻었다. 그리고 그 ‘완결된 형식’은 ‘주체 내부의 초월론적 차원’에서 주어진다. 이 초월론적 차원에서 오는 형식이 인식의 규범성을 담보하며 그것이 주체 내부에 있는 한 규범성은 내재적이다. 데카르트의 ‘주체 중심적 인식론’은 그러한 초월론적 차원을 갖고 있지 않았기 때문에 진리의 보증을 여전히 신에게서 얻지 않을 수 없었다. 이러한 신중심적 인식규범은 칸트에 와서야 완전히 제거되며, 그를 통해

---

37) Allison, *Kant's transcendental idealism*, 79면.

38) 김상환, 『왜 칸트인가 : 인류 정신사를 완전히 뒤바꾼 코페르니쿠스적 전회』, 21세기 북스, 2019, 26면.

주체 중심적 인식론의 완성 역시 달성된다. 그러므로 통상 대상 중심적 인식론에서 주체 중심적 인식론으로의 전환이라는 방식으로 표현되는 코페르니쿠스적 전환의 완전한 정식화는 신중심적 규범성에서 인간중심적 규범성으로의 이행에서 주어진다.

이처럼 인간-주체에게서 비롯하는 규범성을 염두에 둘 때, 초월철학에서 한계는 인간 인식을 불구화하는 것이 아니라 제 발로 서게 하는 것으로 이해되어야 한다. 한계는 인간 인식을 가두기 위한 것이 아니라 가상의 신적 인식이 인간 인식의 자율성을 침범하는 것을 막기 위한 장치이다. 그러한 장치를 마련하는 것, 신적 관점을 한계로 설정하는 것 자체가 자율성의 표현이다. 유한자의 자율은 자율적 한계 없이는 불가능하다.<sup>39)</sup>

자주 언급되는 비둘기의 비유(KrV, A5; B8-9)는 바로 이점을 이야기한다. 공기의 저항을 느끼는 비둘기가 공기가 없는 곳에서 훨씬 더 잘 날 수 있다고 생각하는 것이 자신과 세계의 관계에 대한 치명적인 오해이듯이, 규칙과 한계가 없는 상태를 자유라고 생각하는 것은 인간의 큰 오해다. 규칙 혹은 법칙은 필수적이다. 칸트는 이성의 무법칙적인 사용은 자유가 아니라 자유의 반대라고 말한다.<sup>40)</sup> “만약 이성이 스스로에게 부여

39) 사실 침범을 막는 것이 ‘한계’가 가진 역할의 전부는 아니다. 칸트 비판철학의 한계 개념은 그러한 소극적인 역할을 넘어서는, 한계 안팎의 **관계**, 즉 유한성과 무한성의 **관계**라는 의미의 적극적인 규정도 포함한다. 가령 다음과 같은 구절에서의 규정이 그렇다. “만약 우리가 ‘순수 이성의 모든 초험적 판단들을 피하라’는 금지명령과 외견상 이와 상충하는 지시명령, 즉 ‘내재적(경험적) 사용 분야의 밖에 있는 개념들에게까지로 넘어가라’를 연결시키면, 우리는 이 양자가 함께 존립할 수 있음을, 그러나 오직 바로 모든 허용된 이성사용의 **한계 위에서만** 그리할 수 있음을 깨닫는다. 왜냐하면 이 한계는 경험의 분야에도 속하고, 또한 사유물들의 분야에도 속하기 때문이다.”(Prol, IV356-7) 이러한 서술에서 드러나는 칸트 철학의 정신은 단순히 한계를 정립하고 월경(越境)을 금지하는 데 있지 않다. 칸트의 철학은 한계를 확인하고 설정하지만 그것은 한계의 극복불가능성을 정립하여 인간을 한계 안에 가두기 위함이 아니다. 칸트 사상의 활력은 한계 안과 밖의 관계, 한계 위에서 이루어지는 운동에서 나온다. 다시 말해, 단순히 유한자의 유한한 성격 그 자체가 아니라 유한성과 무한성의 관계에 대한 사유가 비판철학의 핵심을 구성한다. 그러므로 인간중심적 모델의 의도 역시 인간을 유한성 안에 가두는 데 있지 않다. 무한한 것과의 적극적 관계 설정 없이 인간적 유한성은 스스로에게도 의미를 갖지 못한다. 인간이라는 유한성의 주체 형식은 무한과의 관계 그 자체에 의해 규정된다. 그럼에도 인간 ‘중심’성을 이야기하는 이유는, 그 무한과의 관계가 인간이라는 주체 형식을 구성하는 능력들과의 관계로 나타나며 그것에 의해 규정되기 때문이다. 이 문제에 대한 자세한 논의가 다음 장의 내용이다.

40) “사고에 있어서의 자유는 이성이, 자신이 스스로에게 부여하는 법칙 이외의 다른 어떤 법칙에도 굴복하지 않음을 의미한다. 이것의 반대는 이성의 무법칙적인 사용의 준칙이

하는 법칙에 따르지 않는다면, 그것은 다른 것들이 강제하는 법칙들의 굴레 아래에서 고개 숙여야 할 것”이기 때문이다.(WDO, VIII145) 자율은 해방 이후에 오는 결과가 아니라 해방과 예속을 결정하는 독립변수다. 자율적이지 못하면 예속 — ‘다른 것들이 강제하는 법칙들의 굴레 아래에서 고개 숙이는 것’ — 은 필연적이다. 반면 자율적인 존재에게 예속은 불가능하다. 칸트가 인간 인식에 설정되는 한계를 “우울한 것으로 보기보다 해방적이거나 치료적인(therapeutic) 것으로 보았다”<sup>41)</sup>는 말은 이러한 맥락에서 이해 가능하다.

지금까지의 논의는 이렇게 정리될 수 있다. 초월철학은 인식에 있어서의 자율을 확립하는 이론이다. 그리고 그런 의미에서 “그것은 일반적으로 윤리학에서 칸트가 이룩한 ‘혁명’의 본질로 인정되는, 타율에서 자율로의 이행의 인식론적 맞짝으로 기능한다.”<sup>42)</sup> 그리고 이처럼 인간중심적 인식 모델로의 전환을 의미하는 코페르니쿠스적 혁명이 칸트가 윤리학에서 이룩한 혁명에 상응하는 것은 우연이 아니다.

두 혁명의 구조는 상동성(相同性)을 갖는다. 인식론에서 대상과 주체, 신적 규범과 인간적 규범 사이에 전도가 일어났듯이, “칸트의 윤리 혁명”에서는 선(善)과 법(法)의 위상이 바뀐다.

“칸트 이전의 윤리학에서 중심에 놓이는 것은 언제나 ‘선’이었다. 그리고 그 둘레를 도는 것은 ‘법’, 다시 말해서 도덕법칙이었다. 그러나 칸트는 이를 완전히 뒤집어 놓는다. 이른바 덕 윤리를 의무의 윤리로 대체하는 것이다. 이제 윤리학 전체에 의미를 부여하는 태양의 자리에는

---

다.”(WDO, VIII145)

41) Allison, *Kant's transcendental idealism*, 19면.

42) Allison, *Kant's transcendental idealism*, xvi면. 그리고 같은 맥락에서 “현상을 사물 자체와 동일시하는 관점으로 이해되는 초월적 실재론은 칸트가 자신의 도덕철학에서 타율에게 할당하는 것과 동일한 역할을 그의 이론철학에서 할당받는다. 다시 말해 그것은 비판적 견해에 충실하지 않은 모든 철학자들이 공유하는 공통적인 가정, 관점, 선입견 혹은 혼동을 구성한다.”(Allison, *Kant's transcendental idealism*, 23면) Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press. 1990, 93-106면도 참조.

도덕법칙이 놓이고 선이 그 주위를 회전하게 된다. 이런 윤리 혁명은 앞에서 살펴본 인식론 혁명과 유사한 구조를 지닌다.”<sup>43)</sup>

칸트 윤리 혁명의 핵심이 자율인 것은, 저 법칙의 능력이 우리 안에 있기 때문이다. 우리 외부에 우리의 규정과 무관하게 존재하는 세계 혹은 대상이 우리의 인식능력에 의해 발견되는 것이 아니라 세계와 대상 자체가 우리에게 의해 구성된다는 것이 인식론적 혁명의 내용이었듯이, 이제 윤리학에서 “도덕적 선은 도덕적 능력에 의해 발견되는 것이 아니라 구성된다.” ‘사물 자체’가 인간적 인식에게 의미를 가질 수 없듯이, 우리의 도덕적 능력과 무관한 ‘선 자체’는 도덕적으로 무의미하다. 인식론적 세계가 우리의 세계 구성 능력의 함수였듯이, ‘도덕적 세계’ 역시 그 자체로서가 아니라 우리와의 관계에서 만들어진다. 즉 “세계는 도덕적인 측면에서 단지 중립적일 뿐인데 이에 대한 우리의 반응이 세계를 다르게 만든다.” 그러므로 “세계 자체는 우리를 도덕적으로 인도하는 근원이 아니다. 칸트가 보기에 만약 도덕적 세계라는 것이 존재한다면, 그것은 그 세계의 구성원인 행위자들의 내적 구성이 그 행위자들에게 제공하는 도덕적 인도로부터 생겨날 것이다.”<sup>44)</sup>

이런 의미에서 일차적으로 자율은 주어지는 것으로서의 세계가 아니라 자신에 의해 구성되는 것으로서의 세계와 관계하는 주체의 힘이다. 그리고 세계를 구성하는 것은 법칙이므로 - 자연법칙은 현상계로서의 세계를 구성하고 도덕법칙은 예지계로서의 세계를 구성한다 - 세계를 구성하는 주체는 법칙의 능력을 갖는다. 이때 세계가 자신의 마음의 능력들에 의해 구성되는 것인 한, 세계와의 관계는 주체 내부의 능력들의 관계에 의해 규정되므로 세계를 구성하는 법칙 역시 본질적으로는 주체의 자기 자신과의 관계 혹은 주체의 능력들의 관계에서 정립된다. 그리고 이 정립은 주체 자신에 의해 이루어진다. 자율적 주체로서의 칸트적 자아가 “그 자신에 대해서 뿐만 아니라 그 자신에 의해서 이루어지는 자기입법에 의해 규정된다”<sup>45)</sup>는 것은 바로 이런 의미이다.

43) 김상환, 『왜 칸트인가』, 97-98면.

44) Schneewind, 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 3권, 200-201면.

애머릭스(Karl Ameriks)에 따르면 “칸트 비판철학은 [...] 우리의 이론적 경험과 실천적 경험 전체에 걸쳐서 뿐만 아니라 그 영역들 모두를 설명하는 고차적인 철학적 체계에 있어서도 예외적으로 강한 자율의 형식을 주장하는 최초의 철학이었다.”<sup>46)</sup> 요컨대 칸트 비판철학 전체의 관점에서 본 사고방식의 혁명의 요체는 실천뿐만 아니라 인식을 포함한 모든 문제에서 자율에 원리적 우선성을 부여하는 것이다. 우리는 III장 2절에서 칸트의 계몽주의를, 원리상 주체가 자신에 대해 수립하는 법칙과 관계가 다른 법칙 및 관계들의 근거가 된다는 주장, 즉 자율의 원리적 우선성에 대한 이론으로 규정한 바 있다. 자율은 비판철학과 계몽을 아우르는 칸트 사상 전체의 중심에 있다.

그러나 자율을 어떻게 이해할 것인가는 아직 더 해명을 필요로 하는 문제로 남아 있다. 앞서 보았듯이 자율은 주체가 자신과의 관계에서 법칙의 능력을 통해 세계를 — 그것이 자연적 세계이든 도덕적 세계이든 — 구성하는 힘이며, 이 세계가 마음의 능력들에 의해 규정되는 한에서 저 법칙의 수립은 주체 자신에 대한 것이다. 즉 자율은 가장 근본적인 의미에서는 주체 자신의 구성인 것이다. 그러므로 인간-주체의 중심성을 주장하는 것은 계몽철학의 일부일 뿐이다. 계몽의 핵심은 주체가 스스로를 무엇으로 어떻게 구성하느냐에 있다. 이어지는 논의는 이 문제를 다룬다.

---

45) Karl Ameriks, *Kant and the fate of autonomy : problems in the appropriation of the critical philosophy*, Cambridge, U.K. ; New York : Cambridge University Press, 2000, 4면.

46) Ameriks, *Kant and the fate of autonomy*, 4면. 다음도 참조. “자율은 고대 희랍 사상에서 정치적인 개념으로 처음 등장했는데, 종교개혁 시기에 종교적 논쟁에서 사용되게 되었다. 그러나 근대 초기 이 용어는 주로 정치적 논의에서 사용되었다. 칸트는 자율에 더 폭넓은 의미를 부여하고, 자신의 실천철학에서뿐만 아니라 이론철학에서도 사용한 최초의 철학자였던 것으로 보인다.”(Schneewind 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 1권, 32면) Schneewind는, 인식론과 형이상학이 도덕철학을 규정한다고 보는 것이 통상적인 시각이지만, ‘자율’을 중심 개념으로 하는 칸트 철학의 경우에는 반대가 진실일 수 있다고 주장한다. “자기통치로서의 도덕 개념을 강하게 내세운 그의 규범적 태도가 그로 하여금 동기 심리학(motivational psychology) 뿐만 아니라 주목할만한 구성주의적 인식론을 발전시키도록 동기부여한 것의 큰 부분이었다고 추정하는 것이 불합리한 것으로 보이지는 않는다.”(Schneewind, 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 1권, 47면)

### 3. 실용적 관점에서의 이성학 :

#### 이성의 사용이라는 문제계와 주체의 구성

사고는 지성 혹은 이성의 기능이다. 사고방식이란 지성 혹은 이성을 사용하는 방식이다. 그러므로 사고방식의 혁명은 결국 우리가 갖고 있는 정신적 능력을 활용하는 방식에 있어서의 근본적인 변화다. 계몽에서 이성의 사용이 중심적인 문제로 부각되는 것은 그 때문이다. 푸코는 이렇게 말한다. “칸트는 이 문제를 아주 명확히 제기했습니다. 이성의 사용이란 무엇인가? 어떻게 이성을 사용해야만 과도한 권력 행사를 억제하고, 그 결과 자유의 구체적 목표에 도달할 수 있을까?”<sup>47)</sup>

III장에서 보았듯이 「계몽이란 무엇인가?」는 첫 문단에서부터 계몽의 문제영역이 이성(지성)의 사용임 — 계몽의 표어는 “너 자신의 지성을 사용할 용기를 가져라!”이다 — 을 분명히 한다. 이번 장의 초점은 이 이성의 사용이라는 문제계가 「계몽이란 무엇인가?」를 넘어 칸트 철학 전체에서 어떤 의미를 갖는가이다. 칸트의 철학이 계몽의 문제의식을 중심에 두는 계몽 철학으로 규정될 수 있다면, 그것은 이성의 사용이라는 계몽의 핵심 문제가 그 근저에서 규정력을 행사하고 있기 때문일 것이다. 그리고 그 규정력은 이성의 사용이 주체의 자기구성이라는 계몽 철학의 또 다른 중심 문제와 맺는 일정한 관계로부터 주어질 것이다.

요컨대 칸트 철학 전체를 주체 이론으로서의 계몽 철학으로 해석하려는 본고의 관점에서 이성의 사용은 「계몽이란 무엇인가?」라는 짙막한 텍스트에만 국한되는 부수적인 테마가 아니다. 「계몽이란 무엇인가?」에서 중심적인 것은 이성의 공적 사용과 사적 사용 사이의 구분이지만, 시야를 넓혀서 칸트의 철학 전체와의 관련에서 보면, 그러한 구분 이전에 ‘이성의 사용’이라는 문제계가 전면에서 등장했다는 사실 자체가 의미를

---

47) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 76면.



찾는다.

널리 알려진 대로, 칸트 비판철학은 “순수한 이성의 원천과 한계”(KrV, A11)를 대상으로 한다. 비판철학은 (좁은 의미의) 이성, 지성, 판단력 등으로 이뤄진 (넓은 의미의) 이성의 내적 구조와 기능을 탐구하고, 그렇게 구분된 각각의 능력 혹은 기능의 성격과 한계에 관심을 갖는다. 이런 의미에서 비판철학은 무엇보다 **이성의 본성(Natur der Vernunft)**에 대한 탐구다. 또한 비판철학은 이성의 한계 내부뿐만 아니라 그 한계 위에서 주어지는 것 역시 탐구대상으로 삼는다. 그것이 주어져 있다는 사실 외에 어떻게, 왜 주어진지는 이론적으로 설명할 수 없는 지성의 범주들과 실천이성의 도덕법칙이 대표적인 사례인데, 이러한 것을 칸트는 **이성의 사실(Faktum der Vernunft)**이라고 한다. 칸트 철학의 대부분은 이성의 본성·체계·사실을 탐구하는 데 바쳐지고 있으며, 때문에 칸트에 대한 연구의 대종(大宗) 역시 그러한 주제들을 중심으로 이루어진다.

이 같은 흐름에 비추어 보면 부차적이고 이질적으로 여겨지는 개념이 칸트적 의미의 계몽을 규정함에 있어서 핵심에 놓여있는데, 그것은 **이성의 사용(Gebrauch der Vernunft)**이다. 계몽의 일차적인 관심은 이성이 무엇인지, 이성의 한계에서 우리에게 무엇이 주어지는지가 아니라 어떤 자리에서, 어떤 방식으로, 어떤 태도로 이성을 사용할 것인가이다. 이성의 본성과 이성의 사실은 인간의 의지, 욕구, 판단 등과 무관하게, 그것들에 앞서 이미 주어져 있는 것이므로 인간 자유의 소관이 아니다. 칸트 철학에서 이성이 (좁은 의미의) 이성, 지성, 판단력 등으로 이루어진 구조를 갖는다는 것, 각각의 하위능력들이 나름의 활동영역과 한계를 가지며 그것들의 종합으로서의 이성 역시 일정한 한계 안에서만 정당성을 갖는다는 것, 인간의 이성에 자유의 인식근거인 도덕법칙이 주어져 있다는 것 등은 인간이 만든 것도 아니고 선택한 것도 아닌 미리 결정되어 있는 **사실**이다. 계몽은 이 사실 위에서 이성의 사용에 있어서 가능한 최대한도의 자율성을 달성하는 데 관심을 갖는다.

물론 이는 계몽의 관점에서는 이성의 본성과 원리, 사실에 대한 탐구가

무의미하거나 무용함을 주장하는 것이 아니다. 이성의 본성과 원리를 모를 때 우리는 그것을 적절히 사용할 수 없다. 코스가드의 말대로 “칸트 철학 일반의 중요한 특징 중의 하나는 이성·지성·의지의 원리가 그 힘의 **사용**을 위한 법칙[...]이라는 칸트의 관점”이다. 그 법칙은 “자연법칙과 다른 방식으로 우리의 정신적 힘들을 관할하는 법칙, 이 힘들의 **이용**, **사용**을 위한 법칙, 사고와 선택이 어떻게 이루어져야 하는지를 우리에게 보여주는 법칙”이다.<sup>48)</sup> 그러므로 이성의 사용이 칸트 철학의 중심 문제라는 주장은, 다른 각도에서 이루어지는 이성에 대한 탐구들을 부차화해야 한다는 의미가 아니라 그러한 탐구들을 규정하는 근본 관심이 어디에 있는가를 묻는 것이다.

그리고 그 물음에 대한 답은 다음과 같다. 존재의 논리에서는 이성의 본성과 이성의 사실이 이성의 사용보다 앞선다. 인간은 그에게 이미 주어진 이성을 사용하며, 이성의 사용은 이성의 본성과 사실을 전제로 할 수밖에 없다는 의미에서 그렇다. 그러나 이성 연구의 실천적 동기에 있어서는 이성의 사용에 대한 관심이 이성의 본성과 사실에 대한 관심보다 앞서며 그것의 전제로 기능한다. 이성이 무엇인지를 연구하는 것은 이성을 더 잘 사용하기 위함이다. 칸트는, 철학은 단순히 사변적 지식만을 추구할 수 없으며, “우리 이성 사용의 최고의 준칙들에 관한 학”이어야 한다고 말한다.(Logic IX24; 28: KrV BX; B694 참조) 이성의 자율적 사용에 대한 관심이 전제되지 않았다면 비판철학을 낳은 이성 연구는 이루어지지 않았을 것이다. 요컨대 칸트 철학에서 계몽이라는 과제에 대한 관심, 즉 이성의 자율적 사용에 대한 관심은 이성의 본성과 이성의 사실에 대한 탐구를 규정하는 실천적 동기이다.<sup>49)</sup>

48) Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996/김양현·강현정 옮김, 『목적의 왕국: 칸트 윤리학의 새로운 도전』, 철학과 현실사, 2007, 12; 27면.

49) 주의를 기울여서 보면 칸트의 저작에서 지성이나 이성과 관련해서 “사용(Gebrauch)”이라는 표현이 빈번하게 등장함을 알 수 있다. 예컨대 『순수이성비판』의 효용을 종합적으로 서술하는 다음과 같은 대목에서 그 수많은 사례 가운데 하나를 만날 수 있다. “사람들은 이 저술[『순수이성비판』-인용자]을 읽은 개관하면서, 이것의 효용은 그렇다 해도 단지 소극적이라는 것을, 곧 우리는 사변이성으로는 결코 경험의 한계를 감히 넘을 수 없다는 것을 가르쳐 주는 것임을 인지했다고 믿을 것이다. 사실 또한 이것이 그것의 첫 번째 효용이다. 그러나 사람들이, 사변 이성이 그것들을 가지고 감히 그 한계를 넘고자

능력의 존재 혹은 소유와 능력의 사용은 구분되며, 특히 실천적 맥락에서 그 구분은 매우 중요하다. 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 최상의 좋음과 관련하여 탁월성의 소유와 탁월성의 사용 사이에 존재하는 차이를 이렇게 설명한다.

“물론 최상의 좋음을 탁월성의 **소유**에서 성립하는 것으로 파악하는지, 아니면 탁월성의 **사용**에서 성립하는 것으로 파악하는지, 즉 **품성상태** (hexis)에서 성립하는 것으로 파악하는지, 아니면 **활동**에서 성립하는 것으로 파악하는지에 따라 아마도 적지 않은 차이를 가져올 것이다. 왜냐하면 품성상태는 현존하면서도 아무런 좋음을 성취해 내지 않을 수 있는 반면 — 가령 잠자고 있는 사람이나 다른 어떤 방식으로 아무 활동도 하지 않는 사람처럼 — 활동은 그럴 수 없는 것이기 때문이다. 탁월성에 따르는 활동은 반드시 행위하며, 그것도 잘 행위할 테니까. 올림픽 야 경기에서 승리의 월계관을 쓰는 사람은 가장 멋있고 힘센 사람이 아니라 경기에 직접 참가한 사람들인 것처럼(참가자들 중에 승자가 나오기 때문이다), 올바르게 행위하는 사람이 삶에서 고귀하고 좋은 것들을

---

하는 그 원칙들은 사실 우리 **이성사용**의 확장이 아니라, 자세히 살펴보면, 그것들이 본래 속해 있는 감성의 한계를 모든 것 너머로 확장하여 심지어는 순수한 (실천적) **이성사용**마저 밀어젖히려 위협함으로써 오히려 우리 **이성사용**의 축소를 불가피한 결과로 갖는다는 사실을 인지한다면, 이 효용은 이내 적극적인 것이 된다. 그러므로 전자를 제한하는 비판은 그런 한에서 소극적이지만, 비판은 그로써 동시에 후자의 **사용**을 제한하고 심지어는 없애버리려 위협하는 방해물 제거하므로, 사람들이 순수 이성의 절대적으로 필연적인 **실천적 사용(도덕적 사용)**이 있다는 것을 확신하자마자, 사실 적극적이고도 매우 중요한 효용을 갖는다. 그 **실천적 사용**에서 이성인 불가피하게 감성적 한계를 넘어 확장되어 가며, 이성은 이를 위해 사변 이성의 어떠한 도움도 필요로 하지 않지만, 그럼에도 자기 자신과의 모순에 빠지지 않기 위해서는, 사변 이성의 반작용으로부터 안전하게 있어야만 한다.”(KrV, BXXIV-XXV. 강조는 인용자) 순수 이성 비판의 효용은 순수 사변 이성과 순수 실천 이성 간의 경계를 확정하여 ‘이성 사용의 축소’를 방지하는 것이다. 순수 사변 이성의 사용을 제한한다는 의미에서 비판은 소극적인 효용을 갖지만, 그 동일한 제한이 순수 실천 이성에 가해질 수 있는 위협을 제거한다는 의미에서는 적극적인 효용을 갖는다. 한계를 정함으로써 축소되는 것이 아니라 오히려 정당한 활동영역을 확보한다는 것으로, 스스로 법칙을 정함으로써 오히려 자유로워진다는 자율의 논리가 『순수이성비판』의 전체 목적과 관련하여 드러나 있는 중요한 대목이다. 그리고 이 중요한 대목에서 확장, 축소, 제한, 비판 등의 용어와 관계하는 것은 이성 그 자체가 아니라 이성의 사용이다. 엄밀한 의미에서 이성 그 자체는 확장되거나 축소되거나 제한되거나 비판될 수 없다. 이성과 이성의 구조·기능·원천 등은 이미 주어져 있어서 우리가 그것에 대해 무엇이든 해볼 수 있는 것이 아니기 때문이다.

실제로 성취하는 자가 되는 것이다.”<sup>50)</sup>

말하자면 능력들의 성격 그 자체에 대한 탐구를 중심으로 하는 지금까지의 많은 칸트 연구는 인간의 ‘품성상태’에 집중해왔다고 할 수 있다. 활동보다는 품성상태를 중심으로, 즉 능력의 사용보다는 능력을 소유하고 있는 상태를 중심으로 칸트 철학이 해석되어 온 것이다. 그러나 아리스토텔레스의 단순하면서도 명료한 구분<sup>51)</sup>이 우리에게 가르쳐주는 것은, “품성상태는 현존하면서도 아무런 좋음을 성취해 내지 않을 수” 있다는 것이다. 전체로서의 칸트 철학이 목표하는 바가 “최상의 좋음”(즉 ‘최고선’), “잘 행위하는 것”, “고귀하고 좋은 것들을 성취하는 것”이라면, 이성의 사용이라는 문제계에 지금보다 큰 중요성이 부여될 필요가 있다. 이러한 관점에서 보면, 칸트 철학의 실천적 성격은 ‘이론이성에 대한 실천이성의 우위’로 정식화되는, 이론철학에 대한 도덕철학의 우위에 있는 것이 아니라 이론철학과 실천철학 모두의 근저에 자리해 있는 이성의 자율적 사용에 대한 칸트의 지속적이고 원리적인 관심으로부터 도출된다 할 것이다. 그리고 이 같은 이성의 자율적 사용에 대한 관심이 바로 칸트의 계몽주의와 비판철학을 하나로 꿰는 실이다.

그러나 여기까지가 이성의 사용에 관해 할 수 있는 이야기의 전부라면, 즉 이성의 자율적 사용에 대한 관심이 칸트 철학 전체의 기저에 놓여있으며 계몽과 비판의 연결을 가장 잘 보여주는 고리라는 것이 우리가 찾을 수 있는 의미의 전부라면, 이성의 사용이 중요하다는 말은 당연하지만 특별할 것 없는 주장으로 그칠 것이다.

이성의 사용이라는 문제계를 부각시키는 것, 즉 ‘실용적 관점에서의 이성학’이라는 견지에서 칸트 철학을 해석하는 것이 칸트 연구에서 갖는 보다 실질적인 의의는 저 문제가 갖는 철학적 함축을 — 이성의 본성, 사실, 원리 등의 문제들과의 외적 구분을 넘어서 — 내재적으로 규명할

50) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*(*Ἠθικὰ Νικομάχεια*)/강상진·김재홍·이창우 옮김, 『니코마코스 윤리학』, 길, 2011, 1098b32-1099a6. 강조는 인용자.

51) ‘능력의 소유’와 ‘능력의 사용’ 간의 이러한 구분은 『영혼에 관하여』(*Περὶ Ψυχῆς*, *Peri Psychēs*) 2권 1장(412a3-12)과 5장(417a21-29)에서도 나타난다.

때에만 드러날 것이다.

칸트 철학에서 이성의 사용에 초점을 맞추는 일이 — 특히 본고의 문제 의식과 관련하여 — 중요한 까닭은, 그것이 주체 혹은 주체화의 문제를 직접적으로 제기하기 때문이다. 단적으로 ‘사용’이라는 말 자체가 주체의 관념을 도입한다. 이성의 본성·사실·원리에 대한 탐구는 이성을 주어의 자리에 놓지만, 이성의 사용이라는 문제는 ‘사용하다’라는 동사가 귀속되는 주어, 즉 주체를 사고하도록 한다. 전자의 탐구는 능력으로서의 이성 그 자체에 대한 탐구일 수 있지만 이성의 사용을 연구한다는 것은 그 사용의 주체, 주체의 태도, 주체가 자기 자신(의 능력)과 맺는 관계를 고찰한다는 것이다.

푸코에 따르면 고대철학자들은 ‘사용’이라는 개념이 주체와 관련하여 가지는 풍부한 의미망에 주목했다. 푸코는 자신이 ‘se servir(사용하다)’로 옮기는 희랍어 ‘χρησθαι(khrêsthai)’와 그 어근 ‘χρησις(khrêsis)’ 개념이 고대철학자들에게 가졌던 의미를 이렇게 설명한다.

“플라톤(혹은 소크라테스)이 ‘자기돌봄’이라는 표현에서 ‘ἐαυτὸν(자기)’이 무엇인지 또 ‘자기’를 통해 지시된 바가 무엇인지를 찾아내기 위해 ‘χρησθαι/χρησις’ 개념을 사용할 때 그들은 영혼이 세계의 나머지 부분이나 신체와 맺는 도구적 관계를 가리키려 한 것이 아니라 주체를 둘러싸고 있는 것, 주체가 운용할 수 있는 대상들, 주체가 관계 맺는 타인들, 자신의 신체 그 자체, 그리고 마지막으로 자기 자신과 관련하여 **주체가 점하는 특이한 초월적 위치**를 가리키려 했습니다. 플라톤이 돌봐야 할 자기를 찾기 위해 **χρησις** 개념을 사용했을 때 그가 발견한 것은 결코 실체로서의 영혼(l’âme-substance)이 아니라 **주체로서의 영혼**(l’âme-sujet)입니다. **χρησις** 개념은 자기돌봄과 그 형식들의 역사 전반에 걸쳐 발견됩니다. **χρησις** 개념은 스토아주의자들에게 특히 중요합니다. 그것은 심지어 에픽테토스의 자기돌봄의 이론과 실천 전체의 중심에 놓여있다고 생각합니다. 자기돌봄은 우리가 다수의 ‘무언가의 주체’인 한에서의 자기를 돌보는 것입니다. [...] 자기를 돌봐야 하는 것은, 우

리가 사용하고, 일정한 태도를 취하고, 일정한 관계를 맺는 등의 주체인 한에서입니다. 그것은  $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ 의 주체 — 행위의 주체, 행동의 주체, 관계의 주체, 태도의 주체 등과 같이 이 말이 갖는 모든 다의성과 더불어 — 로서의 자기 자신을 돌보는 문제입니다.”<sup>52)</sup>

요컨대 고대철학자들에게 ‘사용’이라는 개념은 자기돌봄의 윤리를 말할 때 ‘자기’라는 말이 무엇인지를 발견하기 위한 용도를 갖는다. ‘사용’은 우리가 돌봐야 할, 바꾸어야 할, 구성해야 할 ‘자기’가 무엇인지를 드러낸다. 그리고 ‘사용’이라는 변별적 관계맺음 방식에 의해 규정되는 이 ‘자기’는 ‘주체’로 명명되는바, 사용과 주체의 관계에서 두 가지 점이 주목되어야 한다.

첫째, 사용은 주체가 대상이나 세계, 즉 자신의 외부 혹은 타자와 맺는 “도구적 관계”를 지시하지 않는다. 그것은 주체가 대상 뿐 아니라 자기 자신과의 관계에서도 점하는 “초월적 위치”를 가리킨다. 여기서 ‘초월적’이라는 표현은 칸트적 함의를 갖는다. 다시 말해 초월적 위치에 선 주체는 대상 그 자체 혹은 세계 그 자체와 관계하는 것이 아니라 주체로서 자신이 갖는 성격에 의해 정립되는 대상 및 세계와 관계한다. ‘초월적’이라는 것이 주체의 그러한 세계-대상 정립적 성격을 가리키는 술어인 한에서, 주체성은 곧 초월성이다.<sup>53)</sup> 그리고 이처럼 초월성이 주체성의 본질인 한, 주체가 자신을 돌보는 일의 중요성은 분명하다. “자기돌봄은 우리가 다수의 ‘무언가의 주체’인 한에서의 자기를 돌보는 것”이다. 즉 자기 자신을 돌본다는 것은 주체로서의 자신을 둘러싼, 그리고 자신에 의해 규정되는 모든 관계들을 돌본다는 것이다. 자신을 구성한다는 것은 자신과 맺어져 있는 모든 관계를, 그리하여 자신에 대하여 있는 세계를 구성한다는 것이다.

희랍어  $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ 와 독일어 ‘Gebrauch’의 관계에 대한 언어학적·문헌학적 연구 없이 이와 같은 논의를 칸트 철학에서 ‘사용’ 개념이 갖는 의미와 직접 연결시키는 것이 무리임은 분명하지만, 자기돌봄과 계몽 사이에 그

52) Foucault, 『주체의 해석학』, 97-98면. 강조는 인용자.

53) 주체성과 칸트적 의미의 초월성의 관계에 대한 더 자세한 논의는 V장 1절 참조.

러지는 계보(II장 2절)를 고려할 때 적어도 푸코의 해설이 ‘사용’이라는 주체성의 특성과 계몽 사이의 연결을 의식하고 있음은 명확하다. 그리고 사용 일반이 아니라 ‘이성의 사용’이라는 우리의 문제에 초점을 맞출 때 이 연결성은 더욱 두드러진다. 칸트의 계몽에서 이성의 사용이 주체와 이성의 도구적 관계를 지시하지 않음은 분명하다. III장에서 보았듯이 이성을 공적으로 사용하느냐 사적으로 사용하느냐는 주체가 자신을 어떤 존재로 정립하느냐 — 기계의 일부로 만드느냐 세계시민사회의 구성원으로 만드느냐 — 의 문제, 즉 주체의 자기구성의 문제이다. 다시 말해 이성의 사용은 일차적으로 주체의 자기 자신과의 관계를 지시하며, 주체가 자기 자신과 맺는 관계가 세계와의 관계 역시 함축한다는 점에서 — ‘기계의 일부’와 ‘세계시민사회의 구성원’은 그 자체로 주체와 세계의 일정한 관계맺음 방식을 가리킨다 — 주체가 갖는 ‘초월적 위치’ 역시 환기한다.<sup>54)</sup>

사용과 주체의 관계에서 있어서 주목해야 할 두 번째 점은, 실체와 주체의 구분이다. 푸코에 따르면 자기돌봄이 겨냥하는 ‘자기’는 “실체로서의 영혼(l'âme-substance)이 아니라 주체로서의 영혼(l'âme-sujet)”이다. 실체는 사용을, 그러니까 활동을 할 수 없다. 주체로서의 ‘자기’만이 ‘사용’이라는 활동과 결합될 수 있다. 더 정확히 말하면 ‘사용’이라는 활동이 주체를 주체로 만든다. 이성의 사적 사용과 공적 사용 이전에는 ‘기계의 일부’도 ‘세계시민사회의 구성원’도 존재하지 않는다. 활동 이전에 정립되어 있는 주체가 활동과 결합하는 것이 아니라 ‘사용’하는, 활동하는 영혼만이 주체다. 활동과 분리된 영혼은 ‘실체’일 뿐이다. 이러한 의미에서도 ‘사용’은 “주체를 둘러싸고 있는 것들”, 즉 세계, 대상, 타인 등과의 관계 이전에 주체 자신과의 구성적 관계이다. 활동으로서의 ‘사용’ 이전에는 주체도 없다. ‘사용’은 주체의 문제를 **주체화**의 문제로 제기한다.

푸코가 소개하는 이와 같은 고대철학의 맥락은, 일반적으로 도구적 관계를 함축하는 ‘사용’이라는 표현을 주체가 자기 자신과의 관계에서 수

54) 이성의 공적 사용을 일반적인 의미의 사회적 공공성에 앞서 주체 내부의 공공성과 연결시키는 III장 4절의 논의는 지금의 맥락에서 주체의 저 ‘초월적 위치’와 관련된 것으로 다시 읽혀질 수 있을 것이다.

행하는 자기구성 활동과 연결시킴으로써 하나의 개념으로서 자리잡을 수 있는 근거를 제공하며, 이성의 사용이라는 문제 자체에 대해 칸트 자신이 직접 해설한 바가 거의 없는 상황에서 그것이 잠재적으로 가질 수 있는 함의를 보다 풍부한 맥락에서 사고할 수 있도록 해준다.

칸트 철학에서 주체의 구성은 상호 연관되어 있지만 분리하여 검토할 수 있는 두 가지 맥락을 갖는다. 하나는 사회·정치적 맥락(주체 외적 맥락)으로 「계몽이란 무엇인가?」를 중심으로 한 III장의 논의는 주로 이것에 관한 것이었다. 다른 하나는 비판철학적 맥락 혹은 능력 이론적 맥락(주체 내적 맥락)으로 다음 절과 V장이 이 문제를 다룬다. 완전한 의미의 주체 구성은 이 두 가지 맥락을 함께 고려할 때 이야기할 수 있으며, 이성의 사용이 주체 구성과 갖는 관계도 두 맥락 모두에 걸쳐 있다.

이미 논의된 바 있는, 사회·정치적 맥락에서의 주체 구성과 이성 사용의 관계를 다시 한번 정리하면 다음과 같다. 계몽의 문제계에서는 이성을 어떻게 사용하느냐가 우리가 누구인지를 규정한다. 이성을 공적으로 사용하는 자는 “자신을 전체 공동체의 구성원으로, 나아가 세계시민사회의 구성원으로 간주”한다.(WA, VIII37) 이때 세계시민사회는 어떠한 현실적인 사회와도 동일하지 않으며 그것의 구성원인 세계시민 역시 어떠한 현실적이고 기능적인 정체성과도 동일하지 않다. 세계시민사회와 세계시민은 이성의 공적 사용과 더불어 성립하며 그것 없이는 존재하지 않는다. 이성을 공적으로 사용하는 자가 자신을 세계시민적 주체로 구성하는 것이다. 반대로 이성을 사적으로 사용하는 자는 그러한 주체화에 실패하고 자신을 “기계의 부분”(WA, VIII37)으로 만드는 다른 방식의 주체화를 실행하게 된다. 요컨대 이성의 사용은 주체의 구성을 그 직접적인 결과로 갖는바, 이성을 사적으로 사용하는 주체는 자신을 고정적 정체성에 묶인 주체로 구성하며 이성을 공적으로 사용하는 주체는 자신을 변형에 대해 개방적인 주체로 구성한다.

주체 내적 관점에서 주체 구성과 이성 사용의 관계는 주체를 이루는 능력들의 관계라는 관점에서 검토되어야 한다. 이성을 비롯한 각 능력들의



본성·한계·사실에 대한 문제가 그 능력들 자체에 대한 개별적 탐구를 허용하는 데 반해, 이성의 사용이라는 문제는 개개의 능력이 아닌 **그 능력들이 이루는 관계로서의 주체의 구성** 상태를 반영한다. 이성을 사용한다고 할 때 우리는 다른 능력들과 무관하고 고립될 수 있는 능력으로서의 이성과 배타적으로 관계하는 것이 아니라 능력들의 전체적인 배치 속에서 다른 능력들과 관계하고 있는 이성을 사용하는 것이며, 그런 한에서 **이성의 사용은 주체의 능력들의 일정한 관계 혹은 배치의 표현**이다.<sup>55)</sup> 사실 이성뿐만 아니라 어떠한 능력의 ‘사용’도 주체의 사용일 수밖에 없으며, 그러한 한에서 그 특정한 능력이나 특성의 고립적인 발현이 아니라 이질적인 능력이나 특성들의 관계로 이루어진 주체의 구성을 표현할 수밖에 없다.

이성이라는 능력 자체는 고립적으로 고찰될 수 있다. 실천철학에서 자주 등장하는 ‘이성적 존재자’라는 표현은 그러한 고찰을 위한 개념이다. 그러나 우리는 이성적 존재자이기만 한 존재자로서 이성을 사용하지 않는다. 우리는 이성 일반을 사용하는 것이 아니라 인간의 이성, 즉 **‘인간’이라는 능력들의 관계 혹은 배치 속에 있는 이성**을 사용하는 것이다.

여기서 중요한 것은 이와 같은 주체 내적 맥락에서의 이성 사용 역시 — 사회·정치적 맥락의 이성 사용과 마찬가지로 — 주체 자신에 대해 구성적이라는 것, 즉 이성의 사용이 주체 자신, 저 능력들의 관계 혹은 배치에 대해 규정력을 행사한다는 것이다. 가령 이성을 이론적으로 사용하는 것과 실천적으로 사용하는 것, 구성적으로 사용하는 것과 규제적으로 사용하는 것은 각각 그에 상응하는 상이한 능력들의 관계맺음을 동반한다. 우리가 특정한 방식의 이성 사용을 의도한다는 것은 특정한 능력들의 배치를 의도하는 것이며, 그러한 한에서 특정한 우리 자신의 구성을

---

55) 다음과 같은 코스가드의 주장 역시 주체의 행위가 주체의 부분적 능력의 표현이 아니라 전체적인 구성의 표현이라고 본다는 점에서는 같은 맥락에 있다고 할 수 있다. “만약 이성이 정념을 제압한다면, 그녀는 이성에 맞게 행위해야 하는데, 이는 그녀가 이성 과 동일하기 때문이 아니라 그녀의 구성과 동일하기 때문이며, 그 구성이 이성이 통제력을 행사해야 한다고 말하는 것이다.”(Korsgaard, *Self-constitution : agency, identity, and integrity*. Oxford ; New York : Oxford University Press. 2009, 12면)

의도하는 것이다.

마지막으로, 지금까지 우리가 전개한, 주체 구성과 관련하여 이성의 사용이라는 문제계를 부각하는 관점이, 칸트 철학에 대한 재해석이라는 본래의 목적을 넘어서, 두 가지 측면에서 이성에 관한 논의에 긴히 요구되는 비교적 단순하지만 사소하지 않은 방향 전환에 기여하는 ‘부수적인’ 효과를 수반할 수 있는 가능성을 짧게 언급하고자 한다.

첫째는 이성에 대한 상투적 비판이 즐겨 거론하는 ‘도구적 이성’ 혹은 ‘이성의 도구화’와 관련된 것이다. 이성의 도구화는 이성이 삶과의 필연적 관계를 상실함을 의미한다. 즉 도구화된 이성은 어떠한 힘에 의해 어떠한 목적에도 — 설사 그것이 삶을 고려하지 않고 삶을 해치는 것이라 하더라도 — 사용될 수 있다. 그러나 고대철학자들이 자기돌봄과 관련하여 고려했던 ‘사용’의 의미가 결코 도구적 관계로 환원되지 않았다는 사실이 보여주듯이, 주체의 구성으로 이해되는 이성 사용은 결코 도구화된 이성의 사용일 수 없다. 자기 자신과의 관계로 이해되는 이성의 사용은 이성이 주체와 분리된 ‘도구’로 정립될 수 있는 가능성을 제거한다. 그러므로 칸트 계몽철학의 맥락에서 이루어지는 이성 사용에 관한 논의는 — ‘사용’이라는 표현이 환기하는 통상적인 인상과 달리 — 이성의 도구화를 이유로 제기되는 비판들에 대항할 수 있는 새로운 이성 이해의 실마리를 함축한다.

둘째는, 이성의 사용에 초점을 맞추는 것이 이성의 본성과 성격을 둘러싼 (거의 해결불가능한, 그러므로 소모적인) 논쟁에 — 논쟁 자체를 제거할 수는 없다 하더라도 — 새로운 방향 모색의 단서를 제공할 수 있는 가능성이다. 계몽을 둘러싼 논쟁이 늘 이성의 성격에 관한 논쟁을 동반하며 종종 모든 논점이 그것으로 환원되곤 했던 역사<sup>56)</sup>를 고려할 때, 그러한 가능성이 구체화될 수 있다면 그것은 사소하지 않은 소득이 될 것이다. 이번 장의 서두에 언급했듯이, 관건은 이성의 성격과 원리에 대한 탐구와 논쟁이 이성의 사용과 그를 통한 주체 자신의 구성이라는 실천적

---

56) Frederick Beiser, *The fate of reason : German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1987 참조.

관심을 시야에 둔 채로 이루어지느냐 그렇지 않느냐이다. 칸트가 <초월적 변증학>에서 수행한 이성의 본성에 대한 탐구는 이성의 상이한 ‘사용’의 구분을 통한 형이상학적 문제의 해소로 나아갔다. 이성의 사용을 중심에 두는 관점은 이성의 본성에 대한 탐구를 불필요한 것으로 만들진 않는다하더라도, 그 탐구가 수반하는 많은 문제들의 성격과 층위를 구분하는 기준을 제공할 수 있을 것이다. 즉 우리는 이성의 본성과 원리가 그 사용을 겨냥하여 탐구되는지 그렇지 않은지를 이야기할 수 있을 것이다. 그리하여 우리가 기대할 수 있는 최선의 결과에서 이성의 사용이라는 문제제기 방식은 이성의 형이상학적 속성을 들여다보고 규명하는 데 쓰이는 시간과 노력의 상당 부분을 이성을 사용하는 방식, 그리고 그러한 방식에서 주체가 자기 자신에 대해 취하는 태도라는 ‘실용적’ 문제로 돌릴 수 있도록 해줄 것이다.<sup>57)</sup>

#### 4. 비판철학에서 주체의 구성이 문제화되는 방식

비판철학에서 주체는 서로 다른 본성을 가진 능력들의 관계로 나타난다. 비판철학은 본성상 이질적인 능력들 간의 관계 수립에 관한 철학이다. ‘나는 무엇을 알 수 있는가’, ‘나는 무엇을 행해야 하는가’, ‘나는 무엇을 희망해도 좋은가’와 같은 칸트 철학의 주도 물음들에 대한 답은 저 능력들 간의 서로 다른 관계 조합으로 주어진다.<sup>58)</sup> 가령 인식의 영역에서 진리는 지성과 감성의 관계에서 정립되지만, 윤리에서는 (경향성으로의) 감

57) 이성의 사용이라는 문제제가 이성을 둘러싼 기존의 논의에 기여할 것으로 기대되는 두 가지 측면에 대한 위의 간략한 언급은 당연히도 거칠고 추상적인 스케치 이상의 의미를 갖지 않는다. 이 실마리를 구체화하는 일은 별도의 작업을 필요로 할 것이다.

58) “칸트에게서는 인식이든 사유든 마음 속의 모든 일은 4가지 인식능력(감성, 상상, 지성, 이성)에 의해 일어난다. 모든 심리적 과정의 배후에는 언제나 서로 다른 방식으로 결합하여 작동하는 4가지 능력이 있다. 그러나 이성의 관심이 달라짐에 따라 능력들이 결합하는 비율이 달라진다. 그리고 능력들 각각의 역할이나 비중이 다르게 설정된다.” (김상환, 『왜 칸트인가』, 73면)

성과 이성의 관계가 문제로 제기된다. 또한 같은 지성과 감성의 관계라도 인식에서의 규정적 관계와 취미판단에서의 자유로운 일치는 다르다. 인식과 실천의 영역에서는 이성과 상상력의 관계가 초점이 아니지만 미감적 판단력의 영역에서는 저 둘의 ‘불일치를 통한 일치’가 숭고라는 주관적 현상의 원인이 된다.

사실 정확히 말하면 어떠한 영역에서 이러저러한 능력들의 관계가 주어지는 것이 아니라 능력들의 상이한 조합 자체가 상이한 영역들을 정립한다고 말해야 한다. 그리고 상이한 영역들의 정립이란 곧 서로 다른 상태의 주체의 성립이다. 예컨대 인식의 영역이란 인식을 가능케 하는 능력들의 관계맺음으로 인한 인식 주체의 성립 이전에 미리 존재하는 것이 아니며 다른 영역들 역시 마찬가지다.

그러므로 비판철학을 주체 이론으로 독해할 때 주체는 세계, 사회, 대상 혹은 다른 주체와의 관계에서가 아니라 무엇보다 주체를 구성하는 능력들 간의 관계라는 관점에서 이해된다. 비판철학적 관점에서 주체를 구성한다는 것은 **능력들의 일정한 관계를 구성한다는 것이다**. 그리고 이러한 맥락에서 자율이란 능력들 간의 관계 수립이 교회, 국가 등 외적 권위의 작용으로부터 독립적으로, 즉 내재적 기준에 따라 이루어짐을 의미한다. 자율이 비판철학의 일차적 원리가 되는 것은 이런 의미에서다.

계몽에 대한 칸트의 규정이 본질적으로 뜻하는 바는 자율에 대한 본래적 위협은 주체 외부로부터가 아니라 내부로부터 출현한다 — “자신에게 책임이 있는 미성숙” — 는 것이다. 비판철학적 관점에서 보면 능력들 간의 적절한 관계를 내재적으로 수립하는 데 실패할 때 주체는 자율에, 따라서 계몽에 실패하게 된다. 가령 인식의 영역에서 이성이 지성 및 감성과의 관계에서 규제적 역할에 머물지 않고 자신의 이념의 실재성을 주장하는 데까지 나아갈 때 주체는 전통 형이상학에 특유한 ‘미신과 선입견’에 빠지게 된다.

이처럼 본성상 서로 다른 능력들 간의 상이한 관계 설정에 따른 주체와 문제 영역의 변화라는 비판철학의 구도는 ‘구성’이라는 문제를 주체에 관한 사유의 기본적인 틀로 도입한다. 인식, 윤리, 미학, 목적론 등을 비

못한 모든 철학적 문제들이 능력들 간의 관계 구성의 문제로 정식화되며 그 구성을 자율이라는 내재적 맥락에 위치시키는 한에서, 칸트의 철학은 주체의 자기구성에 관한 이론이다. 여기서 구성은 주체를 이루는 요소들, 즉 능력들 간의 관계 그 자체(‘상태’로서의 구성)를 의미하는 동시에 그러한 관계의 수립과 변화(‘활동’으로서의 구성) 또한 가리킨다.

앞서 II장과 III장에 걸쳐 푸코의 ‘우리 자신의 비판적 존재론’ 및 「계몽이란 무엇인가?」의 독해와 관련하여 규정되었던 주체의 자기구성이 일차적으로 사회·정치적 관계에서의 자율의 성취라는 문제였다면, 이제 비판철학의 능력 이론의 관점에서 논의되는 자기구성은 주체의 내적 구성에 관한 것이다. 물론 주체의 자기구성에 대한 내적 관점과 외적 관점은 단순히 병렬적인 것일 수 없다. 주체가 세계와의 관계에서 목표로 하는 외적 자율은 내적으로 자율적인 자기구성을 요구한다. 그러므로 비판철학적 의미의 자기구성에 대한 논의가 누락된다면 칸트의 사상을 계몽철학으로 독해하는 작업은 불완전한 것이 될 수밖에 없다. 이번 절은 비판철학의 해석에서 주체의 자기구성을 중심적인 문제로 부각시키는 쾰러(Günter Zöller)의 논의를 매개로 주체 구성이라는 계몽의 테마가 비판철학의 맥락에서 문제화되는 방식을 검토할 것이다.

쾰러는 일차적으로는 주체 일반이 아니라 실천적 주체성의 구성이라는 관점에서 문제에 접근하지만, 1) 앞서 보았듯이 비판철학적 능력 이론의 관점에서는 실천의 영역뿐만 아니라 모든 영역에서 주체의 구성이 문제로 제기되며, 2) 쾰러 본인 역시 실천적 주체성에 일차적 관심을 두고 있을 뿐이지 ‘구성’의 문제가 실천에서만 문제로 제기된다고 주장하지는 않는다는 점<sup>59)</sup>에서 그의 이론을 비판철학적 주체 이론 전반과 관련하여

59) 쾰러에게 있어서 실천적 자아는 이론적 자아 옆에 나란히 존재하는 항이 아니라 이론적 자아를 자신 속에 포함하는 더 본래적인 총위다. 쾰러는 “자아의 구조와 지위에 대한 철학적 토론들이 흔히 인식적 자아에 초점을 맞추고 이론적 자기의식의 형태와 기능에 집중”하는 경향 - 쾰러에 따르면 칸트의 관념론적 계승자들, 특히 피히테와 헤겔의 연구 대부분이 이에 해당하며, 칸트의 주체성 이론에 대한 대다수의 연구도 다르지 않다 - 을 비판하면서 “자아의 실천적 본성에 다시 주목”하는 일의 중요성을 강조한다. 그에 따르면 “이론적 자아에 관련된 것들을 포함하여 철학에 있어서 자아의 문제들을 분류하고 지시하는 데 목적을 둔 용어와 개념화는 많은 부분 인간의 실천적 관계들과

독해하는 일이 가능하 하겠다.

첼리의 해석은 칸트 철학과 고대 철학, 특히 플라톤 철학과의 유사점에 주목한다. 첼리에 따르면 “자아를 서로 다른 기능들과 능력들의 복합체로 보는 것은 영혼을 서로 다른 여러 종 또는 종류로 분리한 고대인들의 실천철학으로 돌아가는 것”이며, 이런 의미에서 칸트의 비판철학에서 나타나는 것과 같은 “자아에 관한 근대의 사유는 **자아의 구성요소들 사이의 역동적이고 극적인 형태들의 상호작용**을 나타내는 고대인들의 방식에 의해 특징 지워진다.” 이러한 관점에서 “자아(또는 영혼)는 **여러 복잡한 구별과 상관관계의 장소**”로 나타난다. 이러한 자아관의 배경에 있는 것은 플라톤을 대표로 하는 “영혼을 ‘우리 안의 도시 국가’로 보는 고전적 견해”인데, 이러한 견해는 “영혼의 질서와 정치적 질서 사이의 심리-정치적 유사성”에 초점을 맞추어 “**영혼의 구성과 그 구성요소들 사이의 관계를 도시국가와 그 국가의 내적 구성의 모형에 견주어 이해한다.**”<sup>60)</sup>

첼리에 따르면 위와 같은 “심리적 질서와 정치적 질서 사이의 광범위한 비교”는 몇 가지 기능 혹은 의의를 갖는다. 첫 번째는 거시적인 정치 질서의 구성에 대한 이해를 통해 미시적인 영혼의 구성에 대한 탐구를 도모한다는 의미에서의 인식적 기능이다. 이러한 측면에서 “철학적 관찰자에게 비교적 쉽게 드러나는 큰 정치적 질서를 갖고 있는 도시국가에 대한 조사는 그리 쉽게 탐지되지 않는 영혼의 질서를 탐구하기 위한 간접적이지만 효과적인 수단임이 증명된다.”<sup>61)</sup> 플라톤이 전개하는 영혼과 도시 간의 유비는 또한 인식적 차원을 넘어 규범적 의의를 갖는다. 즉 이

---

실천철학에서의 그 처리의 영역에서 유래하였다. 자아 일반과 이론적 또는 인식적 자아의 본성을 밝혀내고 특징짓기 위해 칸트와 그 계승자들이 사용한 ‘활동’, ‘행위’ 등의 언어는 바로 인간의 실천적 관계들의 영역에서 유래하는 것이다.” 그리고 이러한 맥락에서 “이론적 자아를 본래적으로 실천적인 자아의 보다 넓은 맥락 안으로 통합하는 것은 지식과 자기-지식에 초점을 맞추는 근대 사상 대부분의 편향된 시각을 수정하는 데 기여할 수 있다.” 그러므로 실천적 자아의 구성에 대한 첼리의 논의는 좁은 의미의 실천적 영역에만 국한되지 않는다.(Günter Zöller, "Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant", in *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*, hg. Hubertus Busche und Anton Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010/임승필 옮김, 「플라톤과 칸트에 있어서 자기지배의 심리정치학」, 『동서사상』 제9집, 2010, 34-36면)

60) Zöller, 「플라톤과 칸트에 있어서 자기지배의 심리정치학」, 36-37면. 강조는 인용자.

61) Zöller, 「플라톤과 칸트에 있어서 자기지배의 심리정치학」, 37면.

유비는 “플라톤 정치철학의 규범적 차원을 영혼이라는 내적 도시의 설명에 도입”한다. 이것은 “영혼의 명시적인 정치화에 이르게 되는데, 여기서 정치적 개념들과 구조는 영혼의 평가와 관련을 맺게 된다.”<sup>62)</sup> 말하자면, 정의로운 도시국가의 구성을 평가하는 기준이 정의로운 영혼의 구성을 논의하는 기준으로 사용될 수 있는 것이다. 플라톤의 심리-정치 유비가 갖는 세 번째이자 가장 중요한 의의는, 영혼 혹은 자아에 대한 이해를 혁신하고 그렇게 새로 이해된 영혼을 윤리학의 중심에 위치시킴으로써 윤리학의 주제를 재정의했다는 데 있다. 이러한 “내적 자아와 철학적 윤리학의 연합된 발견(또는 발명)”을 쫓아는 다음과 같이 설명한다.

“그[플라톤]는 새로이 출현하고 있는 분과, 즉 윤리학 전체를 본질적으로 정치적인 용어로 정의할 뿐만 아니라, 영혼을 윤리적 사유의 중심에 놓고 **복합적으로 구성되어 있는 인간 존재의 핵심**으로 다룸으로써 윤리학의 주제 자체를 정의, 또는 적어도 재정의하고 있는 것으로까지 간주될 수 있다. 이때 영혼의 복합 구조는 동일한 존재 안의 **경쟁하는 힘들 사이의 내적 투쟁** — 정치적으로 말하면 시민 투쟁 — 의 기초가 된다. 초기의 그리스 사유는 신적 힘이나 사회적 규범의 작용을 통해 인간 행위를 외적으로 규제하려고 한 반면, 플라톤은 행위의 근원을 각 개인 안에서 찾았으며, 영혼을 대립하는 요구들의 근원, 그리고 그들의 대립과 해결을 위한 장소로 파악하였다. 플라톤이 외적으로 지배되는 자아로부터 스스로에 의해 지배되는 자아로 이동할 때, 그는 행위 문제에서의 숙고와 결정을 내부 깊은 곳에서 작용하고 있는 자율적으로 기능하고 있는 원칙으로 소급한 그의 스승 소크라테스의 윤리적 혁명을 계속하고 있는 것이다. 그러나 사려와 결정의 인간 경험뿐 아니라 **내적 대립과 투쟁의 인간 경험에 부합되는 영혼의 구조와 기능**을 설명하는 과정에서 그는 소크라테스를 넘어선다. 역사적 관점에서 본다면, 새롭게 발견된 **내적으로 갈등하는 자아**를 포착하기 위해서 플라톤이 명확한 정치적 용어들에 의존한 것은 이전의 사회적으로 정의되는 자아의 모형을 뒤집고 스스로 규정되는 자아 개념으로 나아가는 중요한 진보로 간주되

62) Zöllner, 「플라톤과 칸트에 있어서 자기지배의 심리정치학」, 37면.

어야 한다.”<sup>63)</sup>

요컨대 플라톤은 1) 신적 힘이나 사회 규범 등 외적 규정에 의해 지배되는 자아에서 스스로 다스려지는 자아로의 이동이라는 방식으로 소크라테스의 윤리적 혁명을 계승함과 동시에, 2) 복합적이고 갈등적인 자아의 내적 구조에 주목함으로써 그 혁명을 진전시킨다. 이러한 과정을 통해 플라톤은 사회적으로 정의되는 자아의 모형에서 스스로 규정되는 자아 모델로의 이행과 그로 인해 가능해진 윤리학의 새로운 주제 혹은 영역 — 주체의 자율적 자기구성 — 의 확립을 가능케 하는바, 이는 칸트 계몽철학의 문제 구도를 일정 부분 예시(豫示)하는 것이며, 이것이 쾰러가 “실천적 자아의 관계적 구조”<sup>64)</sup>를 다룸에 있어서 칸트와 나란히 플라톤을 놓는 이유이다.

쾰러에 따르면 “플라톤과 마찬가지로 칸트는 복합적이고 대립적인 자아의 구성을 설명하기 위해 하나의 포괄적 전체 속에 서로 구별된 부분들이 병립 공존하여 있는 것으로 자아를 해체하는 것에 반대한다.”<sup>65)</sup> 가령 이성성 혹은 동물성과 같은 특성들은 단순히 다른 특성들과 나란히 놓여 있는 별개의 요소가 아니라 ‘이성적 존재로서의 인간’이나 ‘동물로서의 인간’과 같은 표현 속에서 ‘인간’이라는 종합적 구성 속의 한 계기로 들어와 있다. 쾰러는 “인간에 있어서의 동물적인 것([das] Thier[es] am Menschen)”(MS, VI445)과 같은 표현에서 나타나는 전치사의 독특한 사용 역시 주체의 해체가 아니라 구성을 지향하는 칸트 주체 이론의 성격을 보여준다고 말한다.<sup>66)</sup> 요컨대 칸트에게 있어서 인간은 이질적 요소들의 단순한 병존이 아니다. 그렇다면 ‘구성’이라는 말을 쓸 수 없을 것이다. 이질적 요소들 간의 **구성적 관계**에 인간적인 것의 본질이 있다. 그리고 이 관계는 관계를 이루는 항들로 환원되지 않는다. 가령 이성이 명령하는 것처럼 보이는 순간에도 그것은 다른 능력들과의 관계 속에서,

63) Zöller, 「플라톤과 칸트에 있어서 자가지배의 심리정치학」, 38-39면. 강조는 인용자.

64) Zöller, 「플라톤과 칸트에 있어서 자가지배의 심리정치학」, 33면.

65) Zöller, 「플라톤과 칸트에 있어서 자가지배의 심리정치학」, 59면.

66) Zöller, 「플라톤과 칸트에 있어서 자가지배의 심리정치학」, 59면.



다시 말해 일정한 ‘구성’ 속에서, 따라서 이성 일반이 아닌 인간의 이성으로서 명령하는 것이다. 그러므로 행위하고 사유하고 결정한다고 할 수 있는 것은 우리 안에 있는 어떤 특정한 능력이 아니라 그러한 능력들 간의 일정한 관계로서의 ‘구성’이다.

다시 말해, 칸트 철학에서 주체는 그 주체를 구성하는 어떠한 부분과도 배타적으로 동일시될 수 없다. 주체는 주체를 구성하는 부분들, 즉 능력들의 관계 혹은 배치이다. 이러한 주체 규정의 중요한 귀결은, 주체의 본질이 관계인 한, 관계를 이루는 요소가 달라지지 않더라도 관계의 방식이나 성격이 달라지면 주체도 달라진다는 것이다. 그러므로 주체는 능력들의 관계 혹은 배치라는 테제로 비판철학적 주체 구성에 관한 모든 사안이 말해진 것은 아니다. 추가로 물어야 할 것은 능력들이 이루는 저 관계의 성격, 주체를 낳는 구성의 성격이다. 즉 한편에는 주체의 구성을 동일성(정체성)의 구성으로 이해하는 입장이 있는바 여기서 주체를 구성하는 능력들의 이질성은 주체의 동일성 속에서 중화되거나 제거되는 반면, 다른 한편에는 능력들의 이질성을 배제하지 않을 뿐만 아니라 오히려 적극적으로 그것에 기초하는 주체의 구성을 이야기하는 관점이 있다.

칸트 철학 안에는 위와 같은 대립적인 두 가지 주체 구성 개념을 뒷받침하는 데 쓰일 수 있는 사고와 서술이 모두 존재한다. 칸트 철학에서 분명하게 나타나는 하나의 사유 노선은 주체를 구성하는 상이한 기능 혹은 능력들 간의 관계를 목적론적인 것으로 본다. 이런 관점에서는 서로 다른 본성을 갖는 능력들(가령 감각, 지성, 이성)일지라도 일정한 목적(인식)을 위해 기능적으로 합치하게 되어있으며, 간혹 불가피한 것으로 설명되는 불일치(형이상학적 오류)마저도 종국에는 다른 맥락에서의 합목적성(도덕적 합목적성)을 갖는 것으로 설명된다. 칸트 본인의 철학적 ‘의도’는 아마도 이러한 목적론적 설명에 있었을 것이다. 이러한 관점에서 보면 이질적 능력들은 합목적적 질서의 인도 아래 동일성으로서의 주체를 구성하는 데 복무하며 그러한 한에서 이질성은 본질적인 문제를 제기하지 않는다.

그러나 칸트 철학에서 능력들이 본성상 이질적이며 이 이질성은 어떤

경우에도 제거되지 않는다는 사실이 함축하는 바를 끝까지 밀고 나갈 경우 우리는 다른 그림을 얻게 된다. 이 경우에도 행위하고 사유하고 선택하는 것은 주체의 구성이지만, 그 구성에서 이질성은 가상(초월적 변증학), 명령(실천철학), 폭력(숭고의 분석학)과 같은 방식으로, 결코 중화되지 않는 자신의 존재를 주장하며 이러한 이질성의 존속은 심지어 능력들 자체가 자신과 달라지는 지점(정신Geist과 미감적 이념에서의 상상력)에 까지 이른다. 요컨대 칸트 비판철학에는 동일성의 구성을 향한 목적론적 운동으로 수렴하지 않는 이질성의 운동이 존재하며, 이러한 관점에서는 동일화의 과정을 요구하지 않을 뿐 아니라 오히려 그것에 저항하는 이질적인 것들의 관계 자체가 주체의 구성으로 이해된다.<sup>67)</sup>

지금까지의 논의에 기초하여 본고가 추적하려는 것은 물론 후자의 노선이다. 사실 자기 자신에 의한 주체의 새로운 생산 혹은 변형으로 이해되는 계몽의 관점에서뿐만 아니라, 켈러가 제시하는 정치적 구성체와의 유비라는 측면에서도 후자의 이해가 보다 적절한 관점을 제공한다. 정치체에 있어서 그것을 구성하는 차이들의 완전한 통일이라는 의미의 동일성은 존재하지 않는다. 리오타르(Jean François Lyotard)는 특유의 용어법으로 이렇게 말한다.

“정치는 언어의 상태이지만, **하나의** 언어란 존재하지 않는다. 그리고 정치는 언어가 하나의 언어가 아니라 문장들이라는 점[...]에서 성립한다.”<sup>68)</sup>

이 사실을 인정할 뿐 아니라 정치체 구성의 적극적 원리로 수용하는 것

67) Lyotard는 칸트 철학에서 이질성이 갖는 의의를 가장 적극적으로 부각하는 해석자다. 그는 칸트 철학이 “능력들 사이의 분리와 갈등” 및 ‘하나의 이성’(La Raison)이 아닌 다수의 이성에 대한 사고를 기반으로 한다는 점에서 총체성 비판의 계기를 품고 있는 “분산의 사유”를 예비하며, 이러한 맥락에서 비트겐슈타인과 함께 칸트를 “근대성의 종막이며 영예로운 탈근대성의 서막”으로 이해한다.(Jean François Lyotard, *Le différend*, Paris : Éditions de Minuit, 1983/진태원 옮김, 『쟁론』, 경성대학교출판부, 2015, 12-13면; *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris : Éditions Galilée, 1984/이현복 옮김, 『지식인의 종언』, 문예출판사, 1993, 202면)

68) Jean François Lyotard, *Le différend*, Paris : Éditions de Minuit, 1983/진태원 옮김, 『쟁론』, 경성대학교출판부, 2015, 224면.

이 현재 우리가 이해하는 바의 민주주의의 필수 전제일 것이다. 반대로 저 불가능한 동일화를 목표로 했던 정치적 사고와 운동들은 역사적으로 단순한 오류를 넘어 재난을 초래했다. 정치적 구성체에서는 이질성들의 동일화가 아니라 이질성들의 이질적 관계의 표현으로서의 어떠한 상태가 가능할 뿐이며, 그런 맥락에서 정치는 이질성들의 적절한 관계맺음에 대한 고민과 노력이다.

주체의 구성에 대해서도 같은 것을 이야기할 수 있다. 비동일적 주체 구성의 관점에서 주체의 사고와 행위는 주체 내부의 이질성들을 동일화한 결과로서가 아니라 이질성들의 이질적 관계 자체의 표현으로 이해된다. 여기서 중요한 것은 동일성의 부정이 곧 ‘무정부상태’의 긍정을 의미하는 것은 아니라는 점이다. 다시 한번 리오타르를 참조하자.

“산문은 한편으로는 전제정치에, 다른 한편으로는 무정부상태에 이끌리곤 합니다. 산문은 자신을 모든 장르의 장르[...]로 만듦으로써 전자의 유혹에 사로잡히게 되며, 그저 아무 규칙 없는 모든 문장의 모음[...]이 되고자 함으로써 후자의 유혹에 사로잡히게 됩니다. 하지만 장르들의 통일이나 장르들의 영도(zéro)란 불가능합니다. 산문은 장르들의 다중(multitude), 장르들 사이의 쟁론의 다중일 수 있을 뿐입니다.”<sup>69)</sup>

‘산문’에 관한 이와 같은 서술 구도는 거의 그대로 주체에 대한 우리의 논의에 도입될 수 있다. 주체 혹은 주체에 관한 거의 모든 논의는 ‘전제정치’(‘모든 장르의 장르’=‘장르들의 통일’=동일성의 구성)와 ‘무정부상태’(‘아무 규칙 없는 모든 문장의 모음’=‘장르들의 영도’=구성 자체의 부재) 사이에서 진동한다. 이 양자택일 구도는 종종 동일성을 포기하는 것은 주체(화)에 대한 사유 자체를 포기하는 것이라는 이론적 ‘협박’으로 작용한다.<sup>70)</sup> 그러나 주체에 대한 새로운 사유는 이 양자택일의 협박 너

69) Lyotard, 『쟁론』, 277면.

70) Negri와 Hardt는 주권 개념을 중심으로 하는 정치이론의 전통에서 위와 정확히 동일한 협박을 발견한다. “정치이론의 전통 전체는 한 가지 기본적인 원리, 즉 군주로 파악되든, 국가로 파악되든, 민족으로 파악되든, 국민으로 파악되든 또는 당으로 파악되든 오로지 ‘일자(the one)’만이 다스릴 수 있다는 원리에 동의하는 것으로 보인다. 고대 및

며에서만 가능하다. ‘장르들의 다중, 장르들 사이의 쟁론의 다중’을 주장하는 것은 ‘아무 규칙 없는 문장들의 모음’을 주장하는 것과는 다르다. 다중은 동일성도 아니지만 일체의 구성의 부재도 아니다. 능력들의 단순한 공존이 아니라 일정한 **관계**가 주체 개념을 규정한다. 주체는 저 이질적 능력들 사이의 관계를 결정함으로써, 또 그 관계 자체로서의 자기 자신과 각각의 능력들 간의 관계를 결정함으로써 자기 자신을 결정한다. 이 경우 자율은 통일된 자아 정체성의 달성이나 그것의 표현이 아니라 인간 안에 있는 이질적 요소들의 내재적 관계 수립이라는 의미를 갖는다. 요컨대 자율은 어떠한 이질적 요소도 갖고 있지 않은 통합적 자아가 외부에 대해 주장하고 행사하는 주권이 아니라, 자신 안의 이질적 요소들과 관계하며 그것들을 ‘통치’하는 일정한 방식이다.

비판철학적 주체 구성에 있어서의 이질성, 즉 내적 이질성을 검토하는 일이 계몽의 관점에서 중요한 또 한 가지 이유는, 내적 이질성이 우리가 외적 이질성을 수용해야 하는, 즉 이성을 공적으로 사용해야 하는 초월적 조건이자 이유라는 점에 있다. 가령 우리의 이성이 자신과 이질적인 수동적인 정신적 조건들과의 관계 속에서 작동하는 이성, 즉 인간적 이성이 아니었다면, 다시 말해 신적 이성이라 할만한 이성 그 자체였다면

---

근대 유럽의 정치사상을 형성하는 세 가지 전통적인 통치 형태들 - 군주제, 귀족제, 민주주의 - 은 이런 관점에서 볼 때, 하나의 단일한 형태로 환원된다. 귀족제는 소수의 지배일 수 있지만, 그것은 오직 이 소수가 하나의 단일한 신체나 목소리로 통일되는 한에서 그렇다. 마찬가지로 민주주의는 다수 혹은 모두의 지배로 간주될 수 있지만, 그것은 오직 그 다수 혹은 모두가 ‘국민’ 또는 그와 같은 어떤 단일한 주체로 통일되는 한에서 그렇다. 분명히 해두어야 할 것은, 오직 일자만이 다스릴 수 있다는 이러한 정치사상의 명령이 민주주의 개념을 침식하고 부정한다는 사실이다. [...] 주권 개념은 항상 일자가 다스리고 결정해야 한다고 요구한다는 바로 그 이유 때문에, 정치철학의 전통을 지배하고 모든 정치적인 것의 토대로 기능한다. 이 전통에 따르면 오직 일자만이 주권일 수 있으며 주권이 없으면 정치도 있을 수 없다. 이것은 피할 수 없는 일종의 협박으로서 독재와 자코뱅주의 이론들 뿐 아니라 모든 버전의 자유주의에 의해서도 신봉된다. 선택은 절대적이다. 주권인가 무정부상태인가! [...] 다스리기 위해서는, 결정하기 위해서는, 책임지고 통제하기 위해서는 일자가 있어야 하며, 그렇지 않으면 재앙이 있을 것이라는 것이다.”(Hardt and Negri, *Multitude: war and democracy in the age of Empire*, New York: The Penguin Press, 2004/조정환·정남영·서창현 옮김, 『다중 : 제국이 지배하는 시대의 전쟁과 민주주의』, 세종서적, 2008, 391-392면) 네그리와 하트의 다중(multitude) 이론은 이와 같은 양자택일의 협박을 넘어서는 민주적 통치와 결정을 사고하기 위한 이론적 노력으로 이해될 수 있다. 본고는 주체이론의 영역에서 이와 동일한 방향의 문제설정과 해법을 모색하려는 시도다.

이성을 가진 존재들 사이에 차이는 없었을 것이며 이성의 공적 사용의 필요 역시 존재하지 않았을 것이다. 그러한 경우에는 나의 이성 사용이 그 어떤 인간의 이성 사용과도 동일할 것이며 나의 판단이 곧 인류 전체의 판단일 것이기 때문이다. 요컨대 한편으로 (사회·정치적 맥락에서) 계몽의 주체는 이성의 공적 사용을 통해 외부의 이질성을 내부화하여 자기 자신의 이질화를 도모하지만, 반대로 그러한 외부 이질성과의 관계는 (마음의 능력들의 관계에서 발생하는) 자기 내부의 이질성을 전제로 하는 것이다. 이런 이유에서 계몽 철학은 저 주체의 내적 구성에 있어서의 이질성에 대한 검토를 생략할 수 없다. 다음 장의 과제는 이 검토를 수행하는 것이다.

## V. 비판철학의 주체 구성

IV장에서 보았듯이, 칸트의 계몽철학을 비판철학 전체를 포괄하는 것으로 보고 그 중심 문제를 주체의 자기구성으로 이해할 때 우리는 능력들의 관계라는 문제를 다루지 않을 수 없다. 비판철학에서 주체는 그것을 구성하는 마음의 능력들의 관계 혹은 배치 외에 다른 것이 아니기 때문이다. ‘나는 무엇을 알 수 있는가’, ‘나는 무엇을 행해야 하는가’, ‘나는 무엇을 희망해도 좋은가’라는 ‘나’를 주어(주체)로 하는 비판철학의 주도 물음들에 대한 답은 마음의 능력들의 서로 다른 관계 조합으로 주어진 다. 다시 말해 무언가를 알고, 행하고, 희망하는 주체는 그에 상응하는 능력들의 배치를 통해 구성된다. 인식의 문제든, 윤리의 문제든, 목적론과 종교의 문제든 모든 철학적 문제가 능력들의 관계 혹은 배치의 문제로 정식화되는 한에서 비판철학은 주체의 구성에 관한 이론이다.

이 이론의 독창성은 주체를 구성하는 능력들의 본성이 서로 다르다는 이념에 있다.<sup>1)</sup> 칸트 철학의 중심 문제가 ‘종합(Synthese)’이라는 것은 역으로 그러한 종합을 필수적인 것으로 만드는 능력들 사이의 본래적인 이질성을 드러낸다. 가령 칸트는 “감성과 지성은 비록 서로 없어서는 안 되는 것이기는 하지만, 그럼에도 강제와 상호 간의 침해 없이는 통합될 수 없는 것”이라고 말한다.(KU, V321) 각각의 능력들은 단독으로는 주체를 구성하지 못한다. 그러므로 “서로 없어서는 안 되는 것”이다. 그러나 능력들은 본성상 다르다. 때문에 “강제와 상호 간의 침해 없이는 통합될 수 없는 것”이다. 능력들의 일정한 관계와 배치가 그 자체로 주체이고, ‘통합’ — 혹은 보다 일반적인 용어로 ‘종합’ — 이 그 관계와 배치의 과정 혹은 상태를 가리키는 말이라면, 비판철학에서 주체의 성격을 이해하는 일은 저 ‘통합’을 무엇으로 이해하는가에 달려 있다고 하겠다. 그것이

---

1) Gilles Deleuze, *La Philosophie Critique de Kant*, Paris: PUF, 1963/서동욱 옮김, 『칸트의 비판철학: 이성의 능력들에 관한 이론』, 민음사, 1995, 46면.

“강제와 상호 간의 침해”를 통해 일체의 이질성을 추방하거나 제거하는 것으로 이해된다면 주체의 구성은 동일성으로 귀결될 것이다. 그러나 능력들의 본래적인 이질성이 끝까지 제거되지 않고 이질성을 품은 그대로의 비-동일적인 관계가 주체를 구성하는 것이라면 우리는 비판철학의 주체를 사고하기 위해 동일성이 아닌 다른 개념을 필요로 하게 될 것이다.

주체와 관련된 문제의 제기와 해결이 모두 능력들의 관계라는 내재적 지평에서 이루어지고, 그 관계의 적절한 정립이 주체가 능력을 어떻게 사용하는가 — 예컨대 이성을 구성적으로 사용하는가 규제적으로 사용하는가 — 에 달려있는 한에서 비판철학은 단순히 주체의 구성에 관한 이론이 아니라 주체의 **자기구성**에 관한 이론이다. 여기서 성숙과 자율은 능력들의 관계를 규정하고 정립함에 있어서 인간적 유한성 외부에서 기준을 구하지 않는 것, 즉 인간-주체에 고유한 관계 설정의 법칙을 스스로 수립하는 것이다. 이것이 비판철학에서 발견할 수 있는 계몽의 기본적인 모습이다. 그러나 우리가 스스로 자신을 구성함이 계몽의 끝은 아니다. 문제는 우리가 자신을 **무엇으로** 구성하느냐이다. 그 ‘무엇’이 일체의 이질성을 배제하는 동일성-정체성으로서의 우리일 때 자기변형으로서의 계몽은 사라지고 자율은 이른바 ‘참된 자신’의 보존과 자기주장으로 환원된다. 그러나 계몽이 주체의 자율적 자기구성이라 할 때의 구성이 일회적인 정체성 정립이 아니라 항구적인 재구성으로 이해되어야 한다면 동일성은 계몽의 주체성일 수 없을 것이다. 다시 말해 지속적인 자율적 자기통치는 매순간 새로운 자기구성의 가능성을 전제로 하며, 이러한 의미의 계몽은 동일성으로 규정되지 않는 주체, 이질성과의 관계를 본질적 계기로 포함하는 주체 개념을 요구한다. 이번 장의 과제는 칸트 비판철학에서 그러한 주체 개념의 도출 가능성을 타진하는 것이다.

그런데 이 과제의 수행은 푸코적 칸트주의에 대한 일정한 보완적 관점을 요구한다. II장 2절에서 보았듯이 푸코는 계몽의 관점에서 능력 이론으로서의 비판철학의 내용을 분석하는 데는 별다른 이론적 노력을 기울이지 않았기 때문이다. 우리가 이번 장에서 수행하려는 작업은, 적어도 직접적인 측면에서는, 들뢰즈의 관점 혹은 관심과 관련되어 있다.

들뢰즈와 푸코의 철학적 교류에 대해서는 아직 많은 부분이 연구되어야 할 것으로 남아 있지만,<sup>2)</sup> 본고의 주제와 관련하여 적어도 두 가지 점에서 양자의 공통점이 명확히 지적될 수 있다. 첫째는 초월적·정초적 주체에 대한 비판과 주체를 구성 혹은 생산의 관점에서 보는 이론적 태도다. 이것이 푸코 작업의 핵심이라는 것은 II장에서 살펴본 바와 같으며, 들뢰즈 역시 ‘정신의 기원’이 아니라 주체의 구성 혹은 발생을 하나의 문제로 제기했다는 점에서 경험론이 갖는 중요성을 강조하는 첫 번째 저작 『경험론과 주체성』(*Empirisme et subjectivité*, 1953)<sup>3)</sup> 이후 『차이와 반복』에 이르기까지 줄곧 주체를 모든 것의 전제이자 출발점이 아니라 하나의 효과 혹은 결과로 다루는 주체성 이론을 가다듬어 왔다.<sup>4)</sup> 둘째는 칸트와의 이중적 관계다. 들뢰즈와 푸코의 칸트 해석에는 공히 비판과 계승의 벡터가 공존한다. 들뢰즈와 푸코 모두 칸트 자신 안에 존재하는 요소를 활용하여 칸트를 변형하고 비판한다. 즉 이들은 칸트주의를 계승하되 그것을 비튼다. 그리고 이러한 ‘비틀’은 궁극적으로 첫 번째 공통점, 즉 초월적 주체에 대한 비판과 관련되어 있다. 말하자면 들뢰즈와 푸코는 모두 초월적 주체가 제거된 칸트주의를 구상하고 시도한다.

그러나 양자는 칸트주의의 비판적 변형의 전략과 방법에 있어서는 차이를 보인다. 푸코가 초월적 주체의 역사적 성격을 드러냄으로써 그것을 비판하고 해체한다면, 들뢰즈는 초월적 주체 내부에 존재하는 균열의 선을 부각하고 확대함으로써 그것을 내파(內破)한다. 다시 말해, 푸코가 결

2) 들뢰즈와 푸코의 사상적 관계에 대한 연구는, 1985-86년에 들뢰즈가 파리 8대학에서 진행한 푸코에 관한 세미나 강의의 내용이 2011년에 <프랑스국립도서관(Bibliothèque Nationale de France)>에 의해 온라인으로 출간되면서 더욱 활발해졌다. 2011년 이후의 주요 연구로는 Nicolae Morar, Thomas Nail, Daniel W. Smith가 공동편집한 *Foucault Studies*의 2014년 특별호 “Foucault and Deleuze”와 역시 같은 이들이 편집한 *Between Deleuze and Foucault*(Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016) 참조.

3) Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris : PUF, 1953/한정현·정유경 옮김, 『경험주의와 주체성 : 흄에 따른 인간 본성에 관한 시론』, 난장, 2012, 40면 참조.

4) 이처럼 초월적 주체성 비판과 대안적 주체성 이론의 구상을 들뢰즈의 ‘초월적 경험론’의 중심 문제로 보는 해석으로는 Anne Sauvagnargues, *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, Paris : Presses universitaires de France, 2009/성기현 옮김, 『들뢰즈, 초월론적 경험론』, 그린비, 2016의 서론과 1장 참조.



과적으로 초월적 주체의 능력들에 관한 이론으로서의 비판철학적 지형을 떠나는 전략을 취하는 데 반해, 들뢰즈는 그 지형 내에서, 즉 능력 이론의 배치 안에서 새로운 능력 이론을 고안하며 그것을 “차이론적 능력 이론(*Théorie différentielle des facultés*)”<sup>5)</sup>으로 명명한다.

칸트 해석에 있어서 들뢰즈와 푸코 사이에 존재하는 이와 같은 합류와 분기의 운동은, 물론 한편으로는 양자의 철학적 차이를 드러내는 것이지만, 다른 한편으로는 들뢰즈적 칸트주의와 푸코적 칸트주의를 연결하는 모종의 해석적 보완을 시도할 수 있는 여지를 제공하기도 한다. 비판철학의 능력 이론이 들뢰즈를 통해 초월적 동일성을 극복한 주체성 모델을 향해 개방될 수 있다면, 푸코 자신의 논의에서는 주변화되었던 비판철학의 능력 이론이 그러한 들뢰즈의 작업을 경유해 후기 푸코의 문제설정과 접속되는 해석을 구상해볼 수 있는 것이다.

실제로 들뢰즈는 『차이와 반복』과 『프루스트와 기호들』에서 가장 분명하게 수행되는 ‘사유의 이미지’에 대한 자신의 비판작업과 인간학적 사유에 대한 푸코의 비판이 본질적으로 같은 지점을 겨냥하고 있다고 보았다. 『차이와 반복』보다 2년 앞서 발표된 『말과 사물』에 대한 서평에서 들뢰즈는, ‘인간의 죽음’에 대한 푸코의 이론이 ‘사유의 새로운 이미지’를 세우는 일에 대한 권유로 이해되어야 한다고 주장한다. 들뢰즈에 따르면 이 새로운 사유란 “사유의 성립을 위해 반드시 필연적 균열에 의해 이론적으로 가로질러지게 되는 사유”인바, 이때 인간은 균열을 메우지도 접합하지도 못하며, 반대로 이 균열이 인간 안에서 사유가 발생하는 지점을 나타낸다.<sup>6)</sup> 이 새로운 사유의 이미지에서 동일한 “자아를 위한 코기토(*Cogito pour un moi*)”는 더 이상 유지되지 못하며 ‘분열된 자아’를 위한 코기토가 그 자리를 대신한다. 그런데 이처럼 일치나 종합이 아니라 균열로부터 발생하는 사유-코기토라는 테마는 『차이와 반복』에서 들뢰즈가 수행하는 칸트 비판철학에 대한 비판적 재구성의 중심에 놓

5) Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968/김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2004, 309면.

6) Gilles Deleuze, “L’homme, une existence douteuse”, *Le Nouvel Observateur*, 1966.6.1./박정태 옮김, 「인간, 그 모호한 존재」, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사, 2007, 432; 434면.

여있는 문제다. 이처럼 푸코가 ‘인간의 죽음’이라는 테제로 사유하고자 했던 사태와 들뢰즈가 ‘사유의 이미지’에 대한 비판을 통해 말하고자 했던 바가 본질적으로 상응한다면, 그리고 푸코가 ‘인간의 죽음’을 통해 궁극적으로 말하고자 했던 바가 계몽의 문제, 즉 주체의 끊임없는 자기생산과 변화라면,<sup>7)</sup> 이제 우리는 사유의 이미지에 대한 들뢰즈의 비판과 숭고의 분석학을 중심으로 칸트 비판철학 내부로부터 능력 이론을 혁신하려는 들뢰즈의 기획을 후기 푸코의 중심테마인 대안적 주체성 생산의 문제와 연결시킬 수 있을 것이다. 그리고 그러한 한에서 들뢰즈의 변형된 칸트주의는 주체 생산에 대한 푸코의 문제의식을 공유하면서도 푸코와 달리 내용으로서의 비판철학을 도외시하지 않는다는 점에서, 이번 장에서 이루어질 비판철학적 주체 구성에 있어서의 이질성에 관한 논의가 푸코적 칸트주의에 관한 다음 장의 논의와 합류할 수 있는 경로를 마련한다고 할 수 있을 것이다.

들뢰즈는 칸트의 숭고론과 천재론에서 나타나는 능력들의 초험적 실행과 발산적 관계<sup>8)</sup>를 ‘모든 감각의 착란(Un dérèglement de tous les sens)’이라는 랭보의 시구로 요약하고, 랭보에게 있어서 이 모든 감각의 착란이 미래의 시를 정의하는 것이었듯이 이제 모든 능력들의 탈구적 실행, 즉 비-공통감적 실행이 미래의 철학을 정의하게 될 것이라고 말한

7) 이에 대한 자세한 논의는 VI장 3절 참조.

8) 들뢰즈는 숭고와 천재에 대한 칸트의 분석 속에서, ‘능력들의 본유적 일치’로 정의되는 공통감의 균열에 대한 사유를 읽어낸다. 비판철학의 지도(地圖) 위에 주의 깊게 설정되었던 능력들의 경계와 조화로운 관계는 거기서 새로운 작도를 요구할 정도의 동요와 변화를 겪는다. 공통감, 즉 능력들의 일치와 조화는 각각의 능력들에게 주어지는 한계의 준수를 뜻한다. 공통감의 형식 아래서 각 능력들의 역량은 일치의 관점에서 평가되고 제한되며, 그 역할의 규범 또한 일치의 관점에서 주어진다. 그러므로 공통감이 실패한다는 것은 능력들이 일치라는 형식 속에서 자신에게 주어지는 역할과 기능을 벗어나서 활동하기 시작한다는 것 - 가령 미감적 이념의 능력으로서의 초감성적 상상력의 경우(V장 4절 참조) - 이다. 이러한 능력의 활동 혹은 실행은 ‘한계를 벗어남’이라는 고유하게 칸트적인 의미에서 ‘초험적(transzendent)’이다. 물론 비판철학의 ‘공식적’ 입장은 능력의 초험적 실행 혹은 사용 - 능력들의 이음매가 어긋난다는 의미에서 ‘탈구적(disjoint)’ 실행/사용이라는 표현이 쓰이기도 한다(『차이와 반복』, 318; 421면) - 을 엄격히 금한다. 메이저 칸트는 공통감의 모델을 결코 포기하지 않을 것이며, 능력들의 올바른 사용은 능력들의 조화로운 일치로부터 연역될 것이다. 그러나 들뢰즈가 마이너 칸트와 더불어 잉태한 ‘괴물스러운 아이’는 ‘능력들의 불화적 사용(L'usage discordant des facultés)’과 초험적 실행을 ‘사유하기’의 발생으로 규정한다.

다.<sup>9)</sup> 그리고 이것은 또 다른 랭보의 시구인 ‘나는 타자다(JE est un autre)’로 요약되는, 시간이라는 ‘규정가능성’의 형식에 의한 ‘규정하는 것’으로서의 초월적 통각(JE)과 ‘규정되는 것’으로서의 경험적 자아(Moi)의 분할과 더불어 “분열된 자아를 위한 코기토”의 내용을 이룬다.<sup>10)</sup>

‘분열된 자아를 위한 코기코’는 지금까지 우리가 이질성 혹은 타자성 등의 개념들로 포착하고자 했던 비동일적일 뿐 아니라 반(反)동일적인 선(線)을 자신의 구성의 본질적 계기로 포함하는 주체에 할당되는 이름일 것이다. 이제 우리는 이처럼 들뢰즈가 정식화한, 칸트 철학에서 ‘분열된 자아를 위한 코기토’라는 문제를, 비단 송고와 천재의 분석학뿐만 아

9) Gilles Deleuze, “Sur quatre formules poétique qui pourraient résumer la philosophie kantienne,” in *Critique et clinique*, Paris : Editions de Minuit, 1993/박정태 옮김, 「칸트 철학을 요약해줄 수 있을 네 가지 시적인 경구에 대하여」, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사, 2007, 176면. 우리는 III장 4절에서 공통감을 시차(視差)적 이질성을 내면화할 수 있도록 해주는 주체의 능력으로 이해했다. 이러한 이해와 들뢰즈의 정의 사이의 차이는 그 자체로 중요한 해석적 문제일 수 있지만, 이 자리의 관심사는 아니다. 여기서 초점은 들뢰즈가 ‘능력들의 전제된 일치’라는 자신의 공통감 정의를 통해 무엇을 말하려 하는가이다.

10) Deleuze, 『차이와 반복』, 21: 149; 202-204면; 「칸트 철학을 요약해줄 수 있는 네 가지 시적인 경구에 대하여」, 165-167면. 들뢰즈에 따르면, 데카르트적 코기토와 칸트적 코기토의 차이는, 전자가 규정되지 않은 것(l'indéterminé)과 규정(la détermination)의 2가 논리에 기반해 기능하는 데 반해, 후자는 거기에 규정가능한 것(le déterminable)을 추가한 3가 논리로 작동한다는 데 있다. 데카르트에게서 규정(나는 생각한다)은 규정되지 않은 실존(나는 존재한다)을 직접적으로 함축하는데, 이에 대한 칸트의 반(反)데카르트적 논박은 규정, 즉 ‘나는 생각한다’를 규정되지 않은 것으로서의 ‘나는 존재한다’에 직접적으로 관계시키는 것은 불가능하다는 것이다. 칸트에 따르면 규정되지 않은 것으로서의 나의 실존은 오직 시간 안에서만 규정 가능하며, 이런 의미에서 시간은 규정되지 않은 것이 규정에 의해 규정될 수 있는 형식, 즉 규정가능성의 형식이다. 이제 이와 같은 2가 논리에서 3가 논리로의 변화가 코기토의 이념에 도입하는 변화는, 나의 실존이 언제나 “시간 안에서 출현하는 수동적이거나 수용적인 현상적 주체의 실존”으로 규정될 수밖에 없으므로, ‘나는 생각한다’에서 내가 의식하는 자발성을 “어떤 실체적이고 자발적인 존재자의 속성으로 이해할 수 없”으며, “단지 수동적 자아의 변용으로만 이해해야 한다”는 것이다. “이 수동적 자아는 자신의 사유, 자신의 지성, 자신이 ‘나(JE)’라고 말하기 위해 의지하는 것이 자신 안에서 그리고 자신에게 힘을 미친다는 것을 느끼지만, 이 모든 것이 자기 자신에 의한 것이 아님을 느낀다.” 즉 자아(Moi)는 능동성과 자발성을 타자의 것으로 체험한다. 바로 이런 의미에서 ‘나(JE)’는 타자인 것이다. 시간은 ‘나’가 ‘자아’를 촉발하는 형식이며, 이 형식으로 인해 코기토는 본원적으로 분열되어 있다. 칸트 철학의 위대한 업적으로 평가받는 초월론적인 것의 발견이나 코페르니쿠스적 혁명은 칸트가 코기토에 도입한 이 ‘분열’에 근거하며, 그러므로 칸트 철학에서 주체 내부의 틈, 분열, 타자성은 단순히 우연적이거나 주변적인 사태가 아니라 그것의 본질 혹은 핵심을 구성한다고 할 수 있다.

나라 비판철학 전체에 걸쳐, 그리고 들뢰즈의 언어가 아닌 칸트 자신의 서술에 입각하여 검토할 것이다.

## 1. 주체의 수직적 분열과 초월적 주체

푸코에 따르면 주체성은 자기 자신과의 관계로 구성된다.<sup>11)</sup> 자신과 관계할 수 있다는 것은 즉자적인 자기 자신의 외부로 나갈 수 있다는 것이며, 그러한 한에서 주체 혹은 주체성의 개념 자체가 자신과의 분열을 필연적 계기로 함축한다. 자기 밖으로 나가 자신과 관계할 수 없는 존재는 주체가 아닌 것이다. 이것은 주체가 주체인 한에서 피할 수 없는 분열, 즉 **주체의 본원적 분열**이다.<sup>12)</sup>

주체를 구성하는 이 필연적 분열의 계기는 칸트의 초월철학에서 자기의식(Selbstbewusstsein)과 자기인식(Selbsterkenntnis)의 이질성이라는 문제로 심화되어 나타난다. 초월철학에서 모든 인식은 내감의 형식을 우회할 수 없거니와 나 자신에 대한 인식도 그것이 하나의 인식인 한에서는 예외가 아니어서 “우리는 우리를 오직 우리가 내적으로 촉발하는 대로만 직관”하며, 따라서 “내감은 우리 자신조차도 우리 자신 자체가 아니라 우리가 우리에게 현상하는 대로만” 표상한다.(KrV, B152-153)<sup>13)</sup> 자기인

---

11) “우리는 자기와 맺는 관계 속에서 주체로 구축되는 것이지, 주체가 [미리] 주어지는 것이 아닙니다. 주체성을 구성하는 것은 자기와의 관계입니다.”(Foucault, *Qu'est-ce que la critique? ; suivie de, La culture de soi*. Paris : Vrin, 2015/오토르망 심세광·전혜리 옮김, 『비판이란 무엇인가?』, 『비판이란 무엇인가?/자기수양』, 동녘, 2016, 221면)

12) “자기 자신과 완전히 일치하는 주체는 아직 주체가 아니다.”(Alenka Zupancic, *Ethics of the real : Kant, Lacan*. London ; New York : Verso, 2000/이성민 옮김, 『실재의 윤리 : 칸트와 라캉』, 도서출판b, 2004, 222면)

13) “일단 주체가 되면 그녀[주체]는 더 이상 자기 자신과 일치하지 않으며, ‘대상’에 대해 말하듯이 자신에 대해 말할 수밖에 없다. 주체가 자신에 대해 맺는 관계는 그 어떤 ‘단락’도 허용하지 않는다. 그것은 주체가 다른 모든 대상들과 맺는 관계와 동일한 종류이다.”(Zupancic, 『실재의 윤리』, 222면)

식은 말 그대로 이러한 방식으로 이루어지는 자신에 대한 **인식**을 말한다. 말하자면 자기인식이란 사물 자체로서의 자신이 아니라 현상으로서의 자신에 대한 인식이다.<sup>14)</sup> 그러나 당연히도 이로부터 자기의식은 자기 인식과 반대로 그 자체로서의 주체 자신에 대한 인식이라는 결론이 따라 나오지는 않는다. 무엇보다 어떠한 방식으로든 사물 자체에 대한 인식이 불가능함을 단언하는 초월철학의 정신이 그러한 예단을 금한다. 칸트는 자기의식을 이렇게 설명한다.

“나는 표상 일반의 잡다의 초월적 종합에서, 그러니까 통각의 종합적 근원적 통일에서 나를 의식하는데, 내가 나에게 현상하는 대로도 아니고, 나 자체인 대로도 아니며, 오직 내가 있다는 것만을 의식한다. 이 **표상은 사고이지 직관이 아니다.**”(KrV, B157)

요컨대 자기의식은 현상적인 나에 대한 인식도, (애초에 불가능한) 예지적인 나에 대한 인식도 아니며, 단지 “우리의 모든 표상들의 상관자”(KrV, A123)로서 그 모든 표상들이 수반할 수밖에 없는 ‘나는 사고한다’라는 의식이다.(KrV, B131) 자기의식은 인식을 성립시키는 규정작용으로서의 초월적 혹은 근원적 통각, 즉 현상적인 ‘나’와 예지적인 ‘나’ 사이에 위치하는 초월적인 ‘나’에 대한 의식이자 그러한 초월적 주체의 작용 자체이다. 그러므로 정확히 말하자면 칸트의 주체는 둘이 아니라 셋으로 쪼개진다. 그리고 이러한 3분할은 초월적 주체 혹은 주체의 초월성 그 자체에 의해 정립된다. 주체가 자신과 관계하는 (현상으로서의 자기 자신을 포함하는) 세계를 규정하는 한 그렇게 **규정되는 세계와 규정으로부터 벗어나 있는 세계 자체**의 구별이 필연적임과 동시에 그러한 규정에 근거한 분할을 낳는 **규정작용 그 자체**가 양자 모두와 구분되는 것 역시 필연적이기 때문이다.<sup>15)</sup> 주체는 자신과의 관계 속에서만 존립하는

14) “우리는 [...] 우리가 내적으로 우리 자신에 의해 촉발되는 대로만 우리 자신을 직관한다는 것을 인정해야만 한다. 다시 말해, 우리는 내적 직관과 관련해서, 우리 자신의 주관[주체]을 오직 현상으로서만 인식하며 주관[주체] 자체인 바 그대로를 인식하는 것이 아님을 인정해야만 한다.”(KrV, B156)

15) “칸트 철학에는 세 차원이 있다. 하나는 주체로서는 알 수 없는 물 자체다. 다른 하나

세계를 정립함으로써 동시에 그 관계의 규정을 벗어난 것에 대한 ‘사고’를 불가피하게 만들며, 이러한 초월적 세계 정립의 힘이 비판-초월철학적 주체의 본질이다. 물론 이 본질은 현상적 주체나 예지적 주체가 아니라 **초월적 주체**에게 귀속된다. 칸트 비판철학에서 초월성이란 주체성이며 주체성이란 초월성이다.<sup>16)</sup>

문제는 초월철학의 주제이자 지주(支柱)인 초월적 주체가 “단순하며 그 자체로는 아무런 내용도 가지지 않는 완전히 공허한 표상(die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung)”(KrV, A346=B404)이라는 데 있다. 자기인식과 자기의식의 차이에 대한 설명에서 칸트는 시종일관 ‘인식(Erkenntnis)’과 ‘의식(Bewusstsein)’의 구분을 주의 깊게 유지한다. 잡다를 종합 혹은 통일하여 인식을 성립시키는 “주체[주관]의 자기활동 작용”(KrV, B130)에서 ‘나’는 단지 ‘의식’될 뿐이며, 그러한 한에서 반드시 직관을 동반해야만 하는 인식이 아니라 ‘사고’의 차원에 머무를 뿐이다. 자기의식은 우리가 주체의 정신활동을 논하기 위해서는 상정하지 않을 수 없는 규정작용의 자발성에 대한 의식이지만, 이때 자기 즉 초월적 주체는 “단지 그것의 술어들인 그 사고들에 의해서

---

는 주체에게 경험적으로 나타나는 현상계다. 마지막으로 물 자체와 현상계 사이를 나누면서 이어주는 제3의 차원이 있다. 그것은 경험적 대상을 비로소 나타나게 만들어주는 의식 내 선험적 원리들이 자리하는 영역이다. 칸트는 그런 선험적 원리들이 자리하는 장소를 ‘초월론적(transcendental)’ 차원이라 부른다.”; “초월론적 차원은 물 자체와 현상계의 사이에 위치하며, 그곳이 바로 철학이 자신의 고유한 원리를 수립하는 장소이다. 칸트는 감성(현상계)과 초감성(물자체) 혹은 ‘형이하’와 ‘형이상’의 이분법에서 벗어나서 ‘초월론적’이라 명명되는 제3의 차원을 발견한 철학자다. 물자체와 현상계, 그리고 초월론적 영역이라는 3분적인 위상학은 주체의 돌레를 대상이 회전하도록 만든 관점의 변화에서 비롯된다. 그러므로 초월론적 차원의 발견도 역시 코페르니쿠스적 전회의 산물이다.”(김상환, 『왜 칸트인가』, 34: 83-84면); “칸트의 ‘초월적’이라는 표현은 두 차원들의 ‘종합’을 지칭하기는커녕, 그것들의 환원불가능한 간극 ‘자체’를 나타낸다. ‘초월적’이라는 표현은 이 간극 속의 어떤 것, 이 간극이 갈라놓고 있는 두 개의 실정적 항들 가운데 어떤 것으로도 환원될 수 없는 새로운 차원을 가리킨다.”(Zizek, *The parallax view*, Cambridge, Mass. : London : MIT Press, 2006/김서영 옮김, 『시차적 관점』, 마티, 2009, 47면)

- 16) 주체의 초월성은 법칙수립의 힘이 주체 자신에게 있음을 나타내는 한에서 칸트 철학이 강조하는 코페르니쿠스적 전회와 자율의 핵심이지만, 주체를 역사적 과정 외부에 있는 ‘정초적 기원’으로 설정한다는 점에서는 푸코의 관점에서 재해석된 계몽과 대립한다. 그리고 바로 이 점이 푸코가 담론으로서의 비판철학에 대해 비판적인 이유다. 이에 대한 자세한 논의로는 II장 2절과 VI장의 논의를 참조.

만 인식되며, 그것만 따로 떼어서는 그것에 관한 최소한의 개념조차도 가질 수 없”는 무규정적 “X”일 뿐이다.(KrV, A346=B404) 그러므로 칸트 철학에서 주체의 분열에 관한 이야기는 단순히 한편에는 “규정하는 자기”가 있고 다른 한편에는 “규정되는 자기”가 있다(KrV, A402)는 데에서 끝나지 않는다. 이 분열은 ‘규정하는 자기’의 규정불가능성을 함축한다. ‘규정하는 자기’는 모든 규정을 가능케 하는 궁극적 조건이자 전제, 즉 초월적 주체인바, “그것에 대해 무엇인가를 판단하려면 우리는 언제나 이미 그것의 표상을 사용할 수밖에 없기 때문”에 그것 자체는 규정 불가능한 것으로 남는다.(KrV, A346=B404) 다시 말해 “객관을 인식하기 위해 내가 전제해야만 하는 것 자체를 내가 객관으로 인식할 수는 없다”는 것이다.(KrV, A402)

이 같은 상황은 주체성의 본질인 자발성의 처소를 주체 자신에게 불투명한 것으로 만든다. 우리는 우리 자신의 자발성을 ‘생각’하거나 ‘의식’할 수는 있지만 ‘인식’할 수는 없다. 우리가 규정할 수 있는, 따라서 인식할 수 있는 우리 자신은 규정되는 자기로서의 현상적 주체, 즉 수동적이고 수용적인 주체의 실존뿐이다. 그런데 ‘나는 사고한다’에서 우리가 의식하는 자발성은 우리가 유일하게 실체적인 것으로 간주할 수 있는 이 현상적 주체의 속성으로 간주할 수 없다. 따라서 자발성에 대한 적극적인 인식은 불가능하며, 그것은 “단지 수동적 자아의 변용(l'affection d'un moi passif)”<sup>17)</sup>으로만 포착된다. 우리가 보는 것은 오직 자발성 혹은 능동성의 ‘반대면’ 뿐이며, 자발성에 대한 의식은 이 ‘반대면’을 근거로 그 반대면의 존재를 상정하는 것일 뿐이다. 그리하여 자신에게 가해지는 작용 속에서만, 자신의 ‘변용’ 속에서만 자발성을 느끼는 수동적 자아의 입장에서 자발성은 ‘타자’로 나타난다. 들뢰즈는 이렇게 설명한다.

“이 수동적 자아는 자신의 사유, 자신의 지성, 자신이 ‘나’라고 말하기 위해 의지하는 것이 자신 안에서 그리고 자신에게 힘을 미친다는 것을 느끼지만, 이 모든 것이 자기 자신에 의한 것이 아님을 느낀다. 이렇게

17) Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968/김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2004, 203면.

해서 어떤 한없이 긴 이야기가 시작된다. ‘나는 타자이다’ 혹은 내감의 역설이라는 이야기가. 사유의 능동성은 수용적 존재자에게 적용되고, 따라서 이 수동적 주체는 능동성을 행사한다기보다는 표상[재현]한다. 이 주체는 능동성을 창출한다기보다 그 능동성의 효과를 느끼며, 능동성을 자신 안의 타자로 체험한다.”<sup>18)</sup>

그러므로 여기서 자발성-능동성과 자아동일성의 ‘자연스러운’ 연결은 더 이상 유지될 수 없다. 초월철학에서 자기 규정은 다른 층위의 ‘자기’에게는 타자의 작용으로 나타나며, 그러한 한에서 동일성은 당연한 것으로 전제되지 않는다. 이렇게 하여 “칸트는 [...] ‘나는 생각한다’의 순수 자아 안에 일종의 불균형, 틈새나 균열, 권리상 극복 불가능한 권리 소외를 도입한다. 즉 주체는 이제 자신의 고유한 자발성을 오로지 어떤 타자의 자발성으로서밖에 표상할 수 없다.” 그러므로 여기서 칸트가 제시하고 있는 ‘나는 생각한다’의 자기의식, 즉 코기토는 “분열된 자아를 위한 코기토”이다.<sup>19)20)</sup>

18) Deleuze, 『차이와 반복』, 203면. 다음의 구절도 참조. “‘나는 생각한다’의 자아(Moi)는 본질적으로 수용적 직관에 얽매어 있으며, 그 수용적 직관에 대해 본연의 나(Je)는 이미 타자이다.”(같은 책, 149면)

19) Deleuze, 『차이와 반복』, 149면. 앞서 보았듯이 주체의 분열, 즉 규정되는 ‘자아(Moi)’와 규정하는 ‘나(Je)’ 사이의 틈새를 만드는 것은 내감, 즉 시간의 형식이다. 들뢰즈는 이 시간의 형식에 의해 쪼개져 있는 ‘분열된 자아를 위한 코기토’를 『차이와 반복』의 여러 곳에서 반복적으로 언급한다. “칸트는 실체적 자아를, 시간이라는 선에 의해 근본적으로 균열된 자아로 대체했다.”; “처음부터 끝까지 나는 어떤 균열을 겪고 있다. 즉 나는 시간의 순수하고 텅 빈 형식에 의해 균열되어 있다. 이런 형식을 통해 볼 때, 나(Je)는 시간 안에서 나타나는 수동적 자아의 상관항(le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps)이다. 내 안의 틈이나 균열, 자아 안의 수동성, 바로 여기에 시간이 의미하는 바가 있다. 그리고 바로 수동적 자아와 균열된 나의 이 상관관계를 통해 비로소 초월적인 것의 발견이나 코페르니쿠스적 혁명의 요소가 구성되고 있는 것이다.”; “코기토의 배후에는 어떤 균열된 ‘나’가 있고, 이 나는 자신을 가로지르는 시간의 형식에 의해 처음부터 마지막까지 쪼개져 있다.”(Deleuze, 『차이와 반복』, 178; 204; 372-373면)

20) 칸트의 자아론은 ‘나’라고 불리는 것의 분열적 구조 혹은 내가 나 자신에게 타자일 수 있는 가능성을 조명함으로써 “데카르트의 의식 명징과 우리의 의식적인 삶 배후에 전적으로 다른 힘들이 작용한다는 학설 사이의 결정적인 연결 고리” 역할을 수행한다.(Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie : Rückblick auf den deutschen Geist*. München : C.H. Beck, 2013/이신철 옮김, 『독일 철학사 : 독일 정신은 존재하는가』, 예코리브르, 2015, 113면) 칸트의 자아론을 정신분석 혹은 무의식에 관한 이론과 연결하는 논의들(Slavoj Zizek, *The ticklish*



그러나 자발성이 타자로 나타나는 것은 현상적 자아의 관점에서일 뿐이지 않은가? 초월철학에서 자기의식, 즉 초월적 주체의 존재는 이 초월적 주체를 근거로 한 자아동일성의 복원이라는 철학적 기획의 씨앗이 될 수 있으며, 실제로 칸트 이후 독일관념론의 역사는 그 씨앗의 현실화 과정이지 않았는가? 수동적 자아의 관점에서 타자로 나타나는 초월적 주체와의 간극은 수동적 자아가 규정의 능력을 갖고 있지 않다는 사실 그 자체로 인해 원리상 극복불가능한 것이다. 그러나 이 극복불가능성은 간단한 관점의 전환에 의해, 즉 초월적 주체의 관점을 채택함으로써 제거될 수 있지 않은가?

칸트 철학에서 이 간단한 작업이 불가능한 것은 초월적 주체를 실체화할 수 없기 때문이었다. 칸트 철학에서 실체화란 실체 범주의 적용인바, 이는 초월적 주체의 규정작용을 전제하는 것이며 그러한 한에서 초월적 주체 자신에게는 해당될 수 없다. 칸트 철학에서 초월적 주체는 철저히 형식적인 것, 즉 내용을 갖지 않는 것이며 그러한 한에서 실체적으로 규정되는 자아와의 동일화는 원천적으로 불가능하다. 그러나 “실체는 본질적으로 주체이다(Die Substanz wesentlich Subjekt ist)”라는 헤겔의 말<sup>21)</sup>은 칸트 이후 모든 것이 달라졌음을 함축적으로 보여준다. 이 말은 실체의 주체화만큼이나 **주체의 실체화**를 함축한다. 실체로서의 주체의 관점에서 수동적 자아를 포함하는 모든 규정되는 것과 규정하는 것 사이의 분열은 필연적으로 극복되어야만 하고 극복될 수밖에 없으며 본질적인 차원에서는 언제나-이미 극복되어 있다. 규정하는 자로서의 주체가 규정되는 모든 것을 “‘본질적으로는’ 객체가 아니라 주체 자신의 여러 모습인 것”<sup>22)</sup>으로 간주할 가능성을 함축하고 있음에도 불구하고 칸트에 계서는 저 규정하는 자로서의 주체가 텅 빈 형식적 성격만을 가짐으로써

---

*subject : the absent centre of political ontology.* London : New York : Verso, 1999/이성민 옮김, 『까다로운 주체』, 도서출판b, 2005, 11-12; 108-114면; Kōjin Karatani, 『트랜스크리틱 - 칸트와 맑스』, 도서출판b, 2013, 60면)은 이러한 맥락에서 가능해진다 하겠다.

21) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Theorie Werkausgabe, Bd. 3. Hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, 28면.

22) 김상봉, 『나르시스의 꿈 : 서양정신의 극복을 위한 연습』, 한길사, 2002, 231면.

규정되는 자기가 규정하는 자기로 복귀하는 일이 이루어질 수 없었다면, 실체화된 주체에게는 주체에 의해 규정되는 세계 전체와 더불어 분열되었던 자기가 주체 자신에게로 복귀하는 것이다.<sup>23)</sup> 그리고 이렇게 하여 초월적 주체는 **절대적 주체**가 된다. 절대적 주체의 관점에서도 분열은 필연적이지만, 이제 그 필연적 분열은 필연적으로 극복된다.

칸트와 칸트 이후 독일관념론의 차이를 자세히 논하고 양자의 강점과 약점을 분별하는 것이 여기서 우리의 관심은 아니다. 초점은 양자의 차이에도 불구하고 칸트의 초월적 주체로부터 절대적 주체가 발전해 나온 것은 혹시 전자가 후자의 강력한 동일성과 동일화의 힘을 이미 예비하고 있기 때문이 아닌가 하는 점이다. 칸트에 따르면 초월적 주체는 “하나의 의식”, “의식의 통일”, “우리 자신의 일관된 동일성”, “자기 자신의 동일성에 대한 근원적이고 필연적인 의식”이며, 그러한 것으로서 “모든 잡다의 통일의 초월적 원리”가 된다.(KrV, A104; 106; 108; 116) 즉 자기의 식으로서의 초월적 주체는 그 자체로 의심의 여지 없는 동일성이며, 그러한 것으로서 동일화 작용의 원천이 된다. 다시 말해, 초월적 주체는 현상적인 나-초월적인 나-예지적인 나로의 **수직적 분열** — 이 분열은 서로 다른 층위에서의 ‘나’의 정립이라는 의미에서 수직적이다 — 을 낳지만, 초월적 층위 자체에서의 동일성은 당연한 것으로 전제되며 그러한 전제 위에서 다른 층위(적어도 현상적 층위)에서의 동일화들이 가능해진다. 칸트 이후 독일관념론의 역사가 보여주는 것은 이 초월적 주체의 동일성과 동일화하는 힘이 주체의 수직적 분열을 제거하고 절대적 주체를 정립하는 데까지 확장되는 일은 초월적 주체의 형식적 성격을 비판하고 그것에 실체로서의 규정을 부과하는 비교적 ‘단순한’ 작업만을 필요로 했다는 것이다.

그러므로 비판철학의 주체 구성에서 이질성의 요소를 식별하는 작업은 주체의 수직적 분열을 확인하는 데서 그칠 수 없으며, 오히려 초월적 주

23) “그 전까지 서양철학은 타자적 대상과의 관계 속에서 전개되어왔다. 그러나 독일관념론을 통해 서양철학은 자기관계 속에서 실현된다. 그런 한에서 서양철학은 독일관념론에 이르러 ‘본질적으로’(wesentlich) 실현된다. 왜냐하면 반성 속에서 자기 자신에게로 복귀하는 것이야말로 정신의 본질이기 때문이다.”(김상봉, 『나르시스의 꿈』, 230면)

체를 구성하는 능력들 사이의 이질성, 즉 **수평적** 차원의 이질성과 분열을 살피는 데 그 핵심이 있다고 하겠다. 초월적 주체가 어떠한 이질성도 포함하지 않거나, 이질성을 함축하는 경우에도 필연적 동일화의 계기로 사라질 운명에 있는 이질성만을 허용한다면 칸트 철학에서 주체의 구성은 결국 동일성의 구성으로 귀착될 것이며, 그 동일성과 동일화 작용의 절대화로서 절대적 주체로 가는 길은 멀지 않을 것이다. 반대로 초월적 주체가 제거불가능한 이질성의 요소를 품고 있다면 우리는 칸트 철학에서 주체 구성을 동일성이 아닌 다른 지평에서 사고할 가능성을 획득할 수 있을 것이다. 그리고 초월적 주체의 동일성에 대한 칸트 자신의 단언에도 불구하고, 마음의 능력들에 대한 칸트의 이론은 초월적 층위의 주체 구성에 있어서 이질성을 사고할 수 있는 가능성을 제공한다는 것이 본고의 입장이며 아래에서 이어질 논의의 내용이다.

그런데 이러한 논의를 위해서는 한 가지 문제가 미리 고려되어야 한다. 초월적 주체는 비단 자기의식만이 아니라 마음의 능력들 전반과 등치될 수 있는가? 자발성의 능력들 — 지성, 이성, 판단력 등 — 이 초월적 통각 혹은 자기의식의 작용이자 표현임은 분명하지만, 감성-직관이라는 수용성의 능력까지 자기의식에 귀속시킬 수 있는가?

초월적 주체는 “내 안의 규정하는 자(das Bestimmende in mir)”이며, 자기의식은 이 규정하는 자의 규정작용의 자발성에 대한 의식이다.(KrV, B158) 이때 규정작용은 ‘결합(Verbindung)’이나 ‘종합(Synthesis)’의 방식으로 이루어지며 직관에 주어지는 ‘잡다(das Mannigfaltige)’는 그 표현이 함축하듯 결합이나 종합을 거치기 이전의 질서 잡히지 않은 인식자료의 상태를 나타내므로, 감성적 직관은 자발성의 영향이 미치기 이전의 수용성의 능력이며 따라서 자기의식과 무관하다는 것이 초월적 주체와 감성의 관계에 대한 표준적인 설명일 것이다.

그러나 직관에 대한 칸트의 다음 설명에서 볼 수 있듯이 자발성과 수용성의 경계는 그렇게 명확하지 않다. “직관이란 잡다를 내놓는 것이긴 하지만, 이 잡다는 잡다로서 한 표상 안에 함유되어 있는 것으로, 직관은 그 한 표상에서 나타나는 종합이 없이는 결코 어떤 잡다도 생기게 할 수

없는 것이다.”(KrV, A99) 이러한 서술에 따르면 ‘종합’이라는 초월적 주체의 자발적 규정작용은 통상 수용성의 능력으로 이야기되는 직관의 기능까지 규정한다. ‘종합’은 이미 주어진 잡다에 대해서만 이루어지는 것이 아니라 잡다의 발생가능성 자체에 관여한다. “시간에서 직관의 순수 형식은 주어지는 잡다를 함유하는 직관 일반으로서 의식의 근원적 통일에 종속한다”(KrV, B140)는 B판 연역의 서술 역시 감성적 직관이 자기의 의식과 무관하지 않음을 함축한다. 여기서 의식의 근원적 통일에 종속한다고 이야기되고 있는 것은 직관에 주어지는 잡다가 아니라 그러한 잡다를 함유하는 직관의 순수 형식 자체이기 때문이다.

사실 감성적 직관과 자기의식의 관계를 확인해주는 이러한 칸트 자신의 서술들을 차치하고라도, 직관이 하나의 ‘형식’인 한 거기서 일정한 ‘규정’이 이루어지고 있음은 자명하다. 잡다는 그 다소 부적절한 명칭과 달리 무규정적으로 아무렇게나 주어지지 않는다. 잡다는 **우리의 형식**에 포착되며 그러한 한에서 **우리**에 대한 잡다이다. 수용성이 하나의 ‘능력’일 수 있는 것은 거기서 이루어지는 것이 무차별적 수용이 아니라 주체의 형식을 반영하는 선별적 수용이기 때문이다. 모든 초월적 능력은 — 설사 그것이 수용성의 능력이라 할지라도 — 주체성의 표현인 것이다.

비판철학이 마음의 능력들에 관한 이론인 한 그것은 초월적 주체에 관한 이론이기도 하다. 반대로 초월적 주체의 구성을 다룬다는 것은 마음의 능력들의 관계를 다룬다는 것이다. 그런데 초월적 주체와 능력들 전체의 이러한 동일시는 들뢰즈가 칸트 철학의 가장 독창적 요소 가운데 하나로 평가한 ‘우리가 가진 능력들의 본성이 서로 다르다는 이념’을 무화하지 않는가? 능력들이 궁극적으로 초월적 주체의 동일성으로 환원될 수 있다면 그 능력들의 이질성은 겉보기의 이질성일 뿐이지 않은가? 실제로 칸트의 자기의식 논의에 기초하여, 능력들의 이질성에 관한 이론은 유지될 수 없으며 칸트 철학 자체가 이미 헤겔 철학을 비롯한 독일관념론이 주장하는 일원론적 요소를 포함하고 있음을 강조하는 해석 경향이 존재한다.<sup>24)</sup> 이들은 칸트 자신의 서술 속에서 발생하는, 능력들의 이질

24) 통상 칸트 철학의 해석에서 당연한 것으로 전제되는 개념과 직관, 자발성과 수용성 사이의 이원론이 ‘초월적 연역’에서 이루어지는 칸트 자신의 논의에 의해 부정되고 있다

성과 자기의식의 동일성 사이에 존재하는 긴장을 전자를 후자로 환원함으로써 해소한다. 물론 이러한 해석에서 포착되지 않는 것은 그 반대 방향의 운동의 가능성이다. 능력들의 이질성이 끝까지 유지되고 그리하여 초월적 주체의 동일성이 의문시될 수는 없는 것인가? 비판철학이 다루는 이중적 능력들이 궁극적으로 동일성의 표현일 뿐이라면 어째서 그것들의 관계와 상호작용은 주체 안에 제거불가능한 이질성의 흔적들을 남기는가? 능력들 사이에서 출현하는 이질성이 제거될 수 없다면 비판철학에서 주체의 구성은 동일성의 구성과 동일시될 수 없지 않은가? 비판철학에서 이질성은 제거되는 것이 바람직하지만 ‘불행히도’ 제거할 수 없는 것이 아니라, 그래서 후에들에 의해 극복되어야 하는 비판철학의 한계를 표지하는 것이 아니라 비판철학의 적극적 핵심이자 강점으로 간주될 수 없는가? 이후의 논의는 이러한 질문들에 의해 추동된다.

## 2. 초월적 변증학 : 능력들의 불가피한 이질성

### 형이상학에서 ‘스스로 책임이 있는 미성숙’

칸트는 크리스티안 가르베(Christian Garve)에게 보낸 1798년 9월 21일자 편지(XII256-258)에서 자신을 “처음으로 교조적인 잠에서 깨워 이성

---

는 Pippin의 이른바 “분리불가능성 테제(Inseparability thesis)”(Robert B. Pippin, *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1989; *The persistence of subjectivity: on the Kantian aftermath*. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press, 2005)와 이를 적극적으로 받아들이는 Sedgwick(*Hegel's critique of Kant: from dichotomy to identity*. Oxford: Oxford University Press, 2012)과 Pinkard(*Hegel's naturalism: mind, nature, and the final ends of life*. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2012)의 논의를 염두에 둔 것이다.

에 대한 비판에 착수토록 한 것”은 순수이성의 이율배반이라고 말한다. 이 말에 따르면 비판철학을 낳은 것은 초월적 변증학의 문제다.<sup>25)</sup> 초월적 변증학이 ‘순수이성비판’의 발생지인 것이다.

사실 이는 『순수이성비판』의 머리말에서 분명하게 나타난다. 거기서 칸트는 변증성이 이성에게 본성적인 것이고 때문에 형이상학은 언제나 있었고 앞으로도 그럴 것이라는 초월적 변증학의 근본 전제를 앞서 밝힌 후, 그로부터 “철학의 제일의 그리고 가장 중요한 업무는 착오의 원천을 막음으로써 형이상학에 대한 일체의 해로운 영향을 한꺼번에 제거하는 일”(KrV, BXXXI)이라는 결론을 이끌어 내는데, 칸트 자신의 이성 비판이 저 일에 해당한다는 것은 말할 필요가 없을 것이다. 요컨대 『순수이성비판』의 구성상 변증학은 감성학과 분석학 뒤에 오지만, 칸트 자신의 저술 혹은 연구 동기에서 변증학은 감성학과 분석학에 앞서며 그것들을 낳는 것으로서 『순수이성비판』의 기저에 위치한다.<sup>26)</sup>

25) 물론 『순수이성비판』에서 이율배반은 초월적 변증학과 동일하지 않으며, ‘오류추리’ 및 ‘순수이성의 이상’과 더불어 그 일부를 이룰 뿐이다. 그러나 칸트가 초월적 변증학을 이율배반에 국한했어야 한다는 비판자들의 논의가 존재하며, 칸트 자신도 그러한 가능성을 진지하게 고민했었다. 앨리슨에 따르면 변증학의 삼분구조는 비교적 늦게 발달했으며 그 최초의 표현들은 1778년과 1779년 사이의 단편들에서 발견된다.(Ref1, XVIII218-235) 그 이전의 단편들(Ref1, XVII699-713)은 칸트가 애초에는 변증학의 논의범위를 이율배반과 동일한 것으로 생각했음을 시사한다. 『순수이성비판』 내에도 이율배반이 변증학의 논의 전체를 포괄하는 듯한 흔적은 여전히 남아있는바, 두 번째 이율배반은 영혼의 단순성 문제와, 네 번째 이율배반은 신의 문제와 관련된다. 『실천이성비판』과 『판단력비판』에서는 명백히 이율배반과 변증학이 동일시되고 있다.(Allison, *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*, New Haven : Yale University Press, 2004, 497-498면 참조) 그러나 그럼에도 불구하고 변증학이 이율배반에 국한되지 않고 지금과 같은 삼분구조를 취하는 이유 대한 설명으로는 Allison, *Kant's transcendental idealism*, 321면 참조.

26) 다음과 같은 최인숙의 서술 역시 같은 맥락에 있다. “칸트가 『순수이성비판』에서 ‘감성론’과 ‘분석론’을 통해서는 가능한 경험 세계에 대한 인식 문제를 정초하고, ‘변증론’을 통해서는 가능한 경험 세계를 넘어서는 영역에 대해 구성적 인식을 주장하는 이론들은 ‘오류’라는 것을 증명하고자 하는, 부정적, 소극적 의미의 인식론을 정초하고 있다고 보는 것은 매우 소박한 입장이라고 할 수 있다. 오히려 칸트의 비판철학의 단초는 ‘변증론’의 사고에서 나왔다고 할 수 있다.”(최인숙, 『칸트철학에서 계몽의 의미』, 『철학·사상·문화』 창간호, 동국대학교, 2005, 22면) 한편 Hösle에 따르면 초월적 변증학이 다루는 이율배반의 문제는 비판철학의 단초나 동기일 뿐만 아니라 초월적 관념론이라는 『순수이성비판』의 중심 입론에 대한 증명이기도 하다. “칸트의 초월적 관념론의 발전을 위해 그것[이율배반]은 중심적이었다. 근본적으로 오직 그것만이 칸트의 현상체와 예지체의 이원론을 뒷받침한다는 것은 쉽게 파악할 수 있다. 왜냐하면 종합적·선형적 인식이 존재한다는 단순한 사실은 결코 칸트가 주장하듯 이 인식이 오직 현상만을 파악한다는

감성을 다루는 초월적 감성학, 지성을 다루는 초월적 분석학 그리고 이성을 다루는 초월적 변증학을 주요 구성부분으로 하는 첫 번째 비판서의 제목이 ‘순수이성비판’인 이유도 이러한 관점에서 이해할 수 있다. 초월철학적 진리론이 전개되는 초월적 감성학과 초월적 분석학을 첫 번째 비판서의 중심으로 이해할 경우 ‘순수이성비판’이라는 제목은 적절치 않아 보인다. 『순수이성비판』의 ‘이성’을 초월적 변증학의 대상인 ‘좁은 의미의 이성’이 아니라 인간의 정신능력 전체를 포괄하는 ‘넓은 의미의 이성’으로 이해해야 한다는 입장에서 설 경우, 다른 두 비판서 제목과의 차이를 설명하기가 곤란해진다. 두 번째와 세 번째 비판서의 제목은 그곳에서 다루어지는 능력들을 모두 ‘포괄’하는 상위의 능력이 아니라 비판의 대상이 되는 특정한 능력을 가리키기 때문이다. 첫 번째 비판의 이성만을 ‘넓은 의미의 이성’으로 이해해야 할 이유가 없는 것이다. 실제로 『순수이성비판』에서 한계 위반의 충동은 오직 이성으로부터만 나오며 때문에 고유한 의미에서 비판의 대상은 “우리로 하여금 <분석학>에서 강제된 한계를 파괴하도록 자극하는 방식으로 인식작용을 하는 별도의 능력으로서의 이성”일 수밖에 없다.<sup>27)</sup>

것을 증명하지 못하기 때문이다. 오로지 순수 지성의 기구가 즉각적으로 사물 자체에 적용될 수 있다는 가정에 존재하는 모순에 대한 제시만이 칸트의 입장을 정당화할 수 있다. 칸트는 이율배반을 범주와 원칙이 오로지 가능한 경험의 한계 내부에서만 가능하며, 따라서 전체로서의 세계에 적용할 수 없다는 사실의 표현으로서 바라본다.”(Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie: Rückblick auf den deutschen Geist*, München: C.H. Beck, 2013/이신철 옮김, 『독일 철학사 : 독일 정신은 존재하는가』, 에코리브르, 2015, 127면) Michelle Grier 역시 이와 동일한 주장을 제시한다. (“Kant's Critique of Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition)/김동욱·박준호·신우승·차하늘 옮김, 『형이상학에 대한 칸트의 비판』, 전기가오리, 2017, 16면)

- 27) Grier, 『형이상학에 대한 칸트의 비판』, 6면. Bennett은 변증학의 문제들이 사유를 경험에 근거시키지 못하는 데서 발생하는데 이는 이성과는 무관하며, 따라서 ‘순수이성비판’이라는 제목을 진지하게 취급할 수 없다고 주장한다. ‘순수이성비판’으로 고려될 때 『순수이성비판』은 무시해도 좋다는 것이다.(Jonathan Francis Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2016 (First published 1974), 3면) 그러나 이런 입장은 초월적 변증학이 단순히 형이상학적 오류에 관한 이론이 아니라 초월적 가상을 중심으로 한 인간 이성의 성격에 관한 이론이기도 하다는 점을 보지 못하거나 무시한 결과다. Bennett이 『순수이성비판』의 구성과 관련하여 감성학과 분석학이 칸트의 철학적 입장을 제시하고 변증학은 일정한 문제와 논쟁에 그 입장을 ‘적용한다(apply)’는 식의 표면적인 이해만을 보여주는 것도 초월적 변증학의 성격에 대한 잘못된 이해와 관련되어 있다.

그러므로 비판철학의 정신이 계몽에 있다면 그것은 다른 어디에서보다 초월적 변증학에서 더 선명하게 드러날 것이다. 실제로 인식적 진리의 정초라는 관점에서는 진리의 논리학으로서의 초월적 분석학이 초월철학의 적극적인 부분을 이루고 착오의 방지를 위한 초월적 변증학이 소극적인 부분을 이루는 반면, 계몽의 관점에서는 반대로 초월적 변증학이 적극적인 부분을 이룬다. 거기서 다루어지는 것이 다른 아닌 **형이상학에서의 (미)성숙**의 문제이기 때문이다.

초월적 변증학이 계몽철학으로서의 비판철학의 핵심인 것은 단순히 거기서 전통 형이상학의 폐기 작업이 이루어지기 때문이 아니다. 실제로 인식을 가능한 경험의 한계 안으로 제한하는 분석학에서 전통 형이상학의 파괴가 이미 수행되고 있다는 이유로 변증학에서 이루어지는 이성 비판은 종종 불필요한 것으로 간주되기도 한다. 칸트 자신도 ‘제한’의 문제에 관해서라면 분석학만으로 충분하며, 형이상학적 주장들과 관련되어 있는 지속적인 가상이 없었다면 변증학이라는 추가적인 노동을 수행하지 않아도 됐을 것이라고 말한다.(KrV, A702-703=B730-731)<sup>28)</sup>

칸트가 ‘변증학이라는 추가적인 노동’을 수행한 것은 형이상학의 오류들을 “스스로 책임이 있는 미성숙”(WA VIII35)으로 이해하고 그것을 주체 내적으로 성숙으로 전환시킬 방법, 즉 형이상학에서 계몽을 수행할 방법을 찾기 위함이었다. 변증학의 문제는 형이상학의 개념과 논리에 대한 외적 비판이 아니라 그것을 낳는 주체 내적 원인에 대한 비판이다. 그리고 이러한 비판을 수행하고 있는 것이 바로 ‘초월적 가상론(the doctrine of transcendental illusion)’<sup>29)</sup>이다.

초월적 변증학의 고유한 대상은 이성 자신이다. 감성학과 분석학이 해명하고자 하는 것이 자연 혹은 대상의 가능성과 관련된 물음들인 데 반해, 초월적 변증학에서는 “사물들의 자연본성에 대해서가 아니라, 오직 이성

28) Allison, *Kant's transcendental idealism*, 307면 참조.

29) 칸트 연구에서 『순수이성비판』의 초월적 가설론이 갖는 중요성과 고유한 의의가 조명되는 데에는 Michelle Grier의 *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*(Cambridge: Cambridge University Press, 2001)이 결정적인 역할을 했다.



의 자연본성에 의해 그리고 단지 이성의 내적 설비에 대해 물음들이 제기되기 때문이다.”(KrV, A695=B723) 초월적 이념과 관련하여 “순수 이성 은 오로지 자기 자신만을 다루며, 다른 과업을 가질 수 없다.”(KrV, A680=B708)<sup>30)</sup> 그리고 이처럼 초월적 변증학의 고유한 대상이 이성 자신인 것은, 변증학을 ‘가상의 논리’라 할 때 그 가상이 위치하는 자리가 바로 이성이기 때문이다.

초월적 가상은 논리적 가상, 즉 거짓추론의 가상과는 다르다. 논리적 가상은 논리적 규칙에 충분히 주의를 기울이지 못해서 생기는 것으로, 주의의 결핍이 해결됨과 동시에 사라진다. 그러나 초월적 가상은 “인간 이성에서 몰아낼 수 없게끔 부착되어” 있는 “자연스럽고 불가피한 환상”(KrV, A297-8=B354-5), “결코 피할 수 없는 환상”(KrV, A297=B354)이다. 그것은 “꾸며내진 것도, 우연히 생긴 것도 아니고, 이성의 자연본성에서 생겨난 것”이며, “인간의 궤변이 아니라 순수 이성의 궤변이어서, 만인 중 가장 현명한 사람일지라도 그것에서 벗어나지는 못할 것이고, 많은 노력 끝에 어쩌면 착오는 방지할지 몰라도, 그를 끊임없이 성가시게 하는 가상을 소멸시킬 수는 없을 것이다.”(KrV, A339=B397) 초월적 가상은 “사람들이 그것을 들춰내고 초월적 비판을 통해 그것이 아무것도 아님을 분명하게 통찰했다 하더라도” 중지하지 않는데, 이는 “천문학자가 비록 그런 가상에 속지 않는다 할지라도, 달이 뜰 때 더 크게 보이지 않게끔 그가 막을 수 없는 것과 마찬가지로.”(KrV, A296-7=B353-4)<sup>31)</sup> 그

30) Cassirer는 초월철학은 형이상학의 대상이 아니라 형이상학적 물음에 대한 것이라고 말하는데, 이러한 측면이 가장 잘 드러나는 곳이 초월적 변증학이라 하겠다.(Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*. Berlin : B. Cassirer, 1921, 155면) 변증학적 관점에서 보면 형이상학적 대상이란 아예 존재하지 않으며, 따라서 변증학은 형이상학적 물음을 끈질기게 제기하는 우리 이성의 본성만을 문제 삼기 때문이다. 『형이상학 서설』의 다음 서술도 그것을 보여준다. “지금 우리 앞에 제시된 이 [...] 물음은 말하자면 형이상학의 핵심과 특유성에 관한 것이다. 그것은 곧 이성의 순전히 자기 자신에 종사함(die Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst)에 관한 것, 그리고 이성이 자기 자신의 개념들에 침잠함으로써 직접적으로 그로부터 잘못 생각하여 생긴, 객관들에 대한 앎에 관한 것이다. 그러나 이러한 앎을 위해서는 경험의 매개가 필요하지도 않고, 도대체가 경험을 통해서도 그에 이를 수도 없다.”(Prol. IV327)

31) 다음의 구절도 참조. “인간의 이성은 이 한계를 넘어서려는 자연스런 성벽을 갖는다는 것, 초월적 이념들은 범주들이 지성에게 그러한 것과 똑같이 이성에게 자연적이라는 것, 그럼에도 범주들이 진리로, 곧 우리 개념들의 객관과의 합치로 이끄는 것과는 달리,

러므로 초월적 가상에 근거한 학문인 형이상학도 지금까지 늘 있어 왔고 앞으로도 사라지지 않을 것이다. 형이상학은 “인간의 이성에 불가결한 학문, 거기에서 옳든 모든 줄기들을 잘라버릴 수는 있어도 그 뿌리를 송두리째 뽑을 수는 없는 하나의 학문”이다.(KrV, B24)<sup>32)</sup>

칸트가 초월적 변증학을 통해 비판하는 형이상학의 오류들은 이와 같은 이성의 초월적 가상으로 인한 것이다. 이성과 진리의 동일시는 더 이상 유지되지 않는다. 초월적 가상의 발생지는 이성이다. 즉 칸트는 형이상학적 오류의 원인이 이성 자신에게 있다고 본다.<sup>33)</sup> 이는 (방법적 회의에서) 오류를 자신 외부의 ‘악마’의 속임에 의한 것으로 보는 데카르트의 방식과 다르며, 감성을 진리의 능력인 이성에 대한 ‘외적인’ 방해물로 봤던 전통적인 합리론과도 다른 것이다. 초월적 변증학에서 오류와 가상의 원천은 이성이라는 이름의 우리 자신의 내부에서 발견되며, 푸코의 말대로 이는 「계몽이란 무엇인가?」의 칸트가 미성숙의 원인을 우리 자신에게 돌리는 것에 상응한다.<sup>34)</sup> 초월적 변증학의 착오와 오류가 형이상학의 영역에서 고찰되는 ‘스스로 책임이 있는 미성숙’이라는 말은 이러한 의미다.

그러나 우리 안에 있는 미성숙의 원천이 “자연스럽고 불가피한 환상”, “결코 피할 수 없는 환상”이며, 이성의 본성에서 생겨난 것이라 제거할 수 없는 가상이라면 계몽은 어떻게 가능한가? 형이상학에서의 성숙은

---

이념들은 순전한, 그러나 거역할 수 없는 가상을 낳으며, 이 가상의 속임을 사람들은 예리한 비판을 통해서도 거의 막을 수가 없다는 것”(KrV, A642=B670)

32) “보편적인 인간이성의 이해관심은 형이상학과 너무나 밀접하게 얽혀 있어서, 형이상학에 대한 수요는 결코 없어질 수 없을 것이다.”(Prol, IV257); “인간 이성은 사고한(denken) 이래로, 더 정확히는 숙고한(nachdenken) 이래로 결코 형이상학을 갖지 않은 적이 없었지만, 그럼에도 일체의 이질적인 것들로부터 충분히 정화된 형이상학을 현시할 수는 없었다. 그러한 학문의 이념은 사변적 인간 이성만큼이나 오래된 것이다.”(KrV, A842=B870)

33) 이런 의미에서 칸트의 계몽주의는 이성의 본원적 무오류성에 대한 주장과는 관계가 없다.

34) “칸트가 미성숙의 상태가 인간 자신에만 기인한다는 것을 계속해서 보여주려 하는 것은, 비록 경험적인 관점에서이기는 하지만, 전염되고 주입되며 믿어지는 오류들을 논박하려 하는 대신 우리가 생산하는 가상들이 어떻게 그리고 어떤 이유에서 필연적인지를 보여주려 했을 때 비판이 분석하려 했던 바와 공명하며 상응한다고 생각합니다.”(Foucault, *Government of self and others*, trans. Graham Burchell. Plagrave Macmillan. 2010, 32면)

어떻게 달성될 수 있는가? 딜레마의 해결은 미성숙의 원천과 그로부터 발생하는 미성숙 자체를 구분함으로써, 즉 초월적 가상과 형이상학적 오류를 동일시하지 않음으로써 주어진다. 이러한 구분은 초월적 변증학이 수행하는 작업의 절차 속에서도 드러난다.

초월적 변증학의 절차란 다음과 같다. 1) 오류를 확인하고 오류가 오류인 이유를 밝힌다. 형이상학적 주장들에 대한 논리적 논박이 이에 해당한다. 2) 오류의 원천을 밝힌다. 즉 오류의 가능성의 조건을 밝힌다. 이것이 오류에 대한 1)의 논리적 접근과 구분되는 초월철학적 접근이며, 변증학이 ‘초월적’ 변증학인 이유다. 3) 오류의 원천, 즉 초월적 가상이 자연적이며 제거불가능한 것임을 밝힌다. 오류는 제거될 수 있지만 오류의 원천이 제거될 수는 없다. 4) 저 오류의 원천을 진리의 원천으로 역전시킨다.

‘역전’은 저 미성숙의 원천이 동시에 성숙의 잠재성 또한 품고 있지 않다면 불가능할 것이다. 그리고 칸트가 이념 혹은 이성의 규제적 사용과 구성적 사용의 구분을 도입할 때, 그것은 미성숙의 원천으로부터 성숙의 잠재성을 끌어내서 활용하기 위한 것이다. 그러나 규제적 사용과 구성적 사용의 구분은 애초에 초월적 가상과 오류의 구분이 정립되지 않는다면 불가능하다.

## 초월적 가상과 오류의 구분

칸트는 초월적 가상이 자연적이며 불가피하다고 주장하는 동시에, 형이상학적 오류들을 방지하는 일이 가능하다고 말한다. 두 주장을 동시에 승인하는 동시에 모순을 방지하기 위해서는 초월적 가상과 형이상학적 오류가 구분되어야 한다. 그러나 그리어에 따르면 많은 해석자들이 이 구분이 갖는 중요성을 간과하며, 초월적 가상에 대한 서술이 형이상학적 착오에 대한 설명과 무관하거나 일치하지 않는다는 이유로 칸트를 비판한다. 형이상학적 논변들의 오류에 대한 칸트의 논박은 ‘불가피한 가상’

에 대한 주장들과 관계없이 이루어진다는 것, 논박의 모든 경우에 있어서 형이상학적 주장들은 범주가 잘못 사용되었다는 이유로 기각되고 있으므로 ‘불가피한’ 초월적 가상에 대한 논의는 애초에 불필요하다는 것이다.<sup>35)</sup> 그리어는 양자의 구분에 실패하는 일이 심지어 칸트의 옹호자들 가운데서도 흔하게 나타난다고 본다.<sup>36)</sup>

그러나 칸트 자신은 범주의 오용과 초월적 가상을 명백히 구분한다. 전자는 지성의 잘못된 사용으로 인한 판단상의 착오에 관한 것이고, 후자는 이성의 초험적 이념, 준칙, 원칙 등의 사용을 수반한다.

“비판의 모든 경고에도 불구하고 초월적 가상은 우리를 전적으로 범주들의 경험적 사용 너머로 이끌고, 우리로 하여금 **순수 지성**의 확장이라는 환영으로 희망을 갖게 한다. 우리는 그것의 사용이 온전히 가능한 경험의 경계 안에 머무는 원칙들을 **내재적** 원칙이라 일컫고, 반면에 이 한계를 넘어간다(überfliegen)고 하는 원칙들을 **초험적** 원칙이라 일컫는다. 그러나 나는 이 초험적 원칙들이라는 말로 범주들의 **초월적** 사용 내지 오용을 뜻하는 것은 아니다. 그것은 비판을 통해 마땅히 그리됐어야 할 통제가 되지 않은 판단력의 순전한 잘못으로, 그때 판단력은 그 안에서만 순수 지성에게 그의 역할이 허용되어 있는 땅의 한계를 충분히 주의하지 않은 것이다. 그 대신에 나는 초험적 원칙이라는 말로 저 모든 경계표를 파기해 버리게끔 우리를 강요하고, 어디에서도 어떤 경계 설정도 인정하지 않는 전혀 새로운 땅을 월권적으로 차지하도록

35) Patricia Kitcher, *Kant's transcendental psychology*, New York: Oxford University Press, 1990, 185면; “Kant's Paralogisms,” *Philosophical Review* 91, no. 4. 1982, 518면; Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's critique of pure reason*, 2nd ed., rev. and enl. New York : Humanities Press, 1962, 457면; W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 1975; P. F. Strawson, *The bounds of sense : an essay on Kant's Critique of pure reason*, London : Methuen, 1966, 155-161면.

36) Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, 1978, 76면; Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford : Clarendon Press, 1982, 55-57면. 이 문제에 관한 논의에 큰 공헌을 한 Grier를 지도한 Allison조차 제자인 Grier의 해석과 함께 ‘교조적 잡’에서 깨어났음을 고백하며 그것을 자신의 책의 개정판을 내게 만든 중요한 계기 가운데 하나로 언급한다.(Allison, *Kant's transcendental idealism*, xvii면)

강요하는 실제적인 원칙을 뜻한다. 그러므로 초월적(transzendental)과 초험적(transzendent)은 동일한 것이 아니다. 우리가 위에서 설명한 순수 지성의 원칙들은 순전히 경험적으로만 사용되어야 하는 것이고, 초월적으로는 다시 말해 경험의 한계를 넘어서 사용되어서는 안 되는 것이다. 그러나 이 경계를 치워버리는, 심지어 그것을 넘어가라고 지시 명령까지 하는 원칙은 초험적이라고 일컬어진다.”(KrV, A295-6=B352-3)

정리하자면, 범주들의 초월적 사용 — 내재적 사용이 아니므로 오용 — 은 경계 자체를 무화시키려는 시도가 아니라 충분한 주의의 부재로 경계를 넘어가는 것이다. 반면 초험적 원칙이란 주의 결핍으로 인한, 그러니까 우연적인 경계 침범이 아니라 원칙적으로 경계 침범을 요구하는 것이며, 그러한 한에서 경계에 대한 원리적 부정이다. 그것에 ‘원칙’이라는 이름이 붙는 것은 그 때문이다. 변증학의 논의는 전자, 즉 범주의 초월적 사용에 관한 문제에 국한되지 않는다. 범주의 오용에만 기인하는 오류는 이중적인 의미에서 우연적인데, 첫째 충분히 체계적이지 않기 때문이고, 둘째 어떤 특별한 힘에 의해 강제된 것이 아니기 때문이다. 그런데 칸트에게 변증적 오류들은 결코 우연적인 것이 아니다.<sup>37)</sup> 불가피한 초월적 가상을 수반하는 오류들이기 때문이다.

범주를 초월적으로 사용하는 것이 문제라는 주장을 하기 위해서였다면 분석학만으로 충분하고 변증학은 필요치 않았을 것이다.<sup>38)</sup> 초월적 변증학은 지성개념의 오용 일반이 아니라 이성으로부터 비롯하는 초월적 가상과 결합되어 있는 범주의 초험적 사용을 다루며, 그런 의미에서 변증학의 특유점은 초월적 가상 이론에 있다. 다시 말해 변증학의 칸트에게는 오류 그 자체의 확인보다는 오류의 초월적 근거 내지 원천을 드러내는 기획이 훨씬 더 중요했으며, 이 변증학이 ‘초월적’ 변증학인 이유는 오류가 생산되는 초월적 조건의 확인을 강조하기 때문이다.<sup>39)</sup>

37) Karl Ameriks, “The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology,” in *Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 250-251면.

38) Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, 118면; Allison, *Kant's transcendental idealism*, 307면.

그러므로 형이상학적 오류와 이 오류의 원천으로서의 초월적 가상은 서로 다르며 구분되어야 한다. 이 구분이 이른바 “불가피성 테제”<sup>40)</sup>를 형이상학 주장들의 오류에 대한 논박과 양립가능한 것으로 만들어준다. 가상은 불가피하고 제거될 수 없지만 그 가상에 근거하여 판단의 오류를 저지르는 일을 방지할 수는 있다. 예컨대 물 속에 있는 막대가 휘어 보이지 않도록 할 수는 없다. 이것은 필연적 가상이다. 그러나 이러한 가상에 근거해서 그로부터 실제로 막대 자체가 휘어져 있다는 결론을 내리는 것은 오류이며 이것은 교정되고 방지될 수 있다.<sup>41)</sup>

초월적 가상과 형이상학적 오류의 구분이 갖는 의의는 ‘불가피성 테제’와 전통 형이상학에 대한 비판을 양립가능하도록 만들어주는 데서 그치지 않는다. 저 구분의 더 큰 중요성은, 초월적 가상으로서의 이성 이념이 단순히 오류의 원천이기만 한 것이 아니라 이성의 두 가지 방향의 관심, 즉 인식의 완결과 체계적 통일을 성취하겠다는 이론적 관심과 영혼의 불멸, 자유, 신의 현존을 요청하는 실천적 관심의 표현이라는 사실로부터 나온다.<sup>42)</sup> 만약 많은 해석자들의 독해에서와 같이 형이상학적 오류가 초월적 가상과 구분되지 않고 칸트가 변증학에서 수행한 작업이 양자모두를 피하는 방법을 제시하는 것으로 이해된다면 변증학은 “형이상학의 특정 논변들에 대한 비판일뿐만 아니라 초험적, 형이상학적 [...] 관심과 성향 자체에 대한 비판”<sup>43)</sup>이 되어버리는데, 물론 이는 칸트가 의도한 바가 아니다. 칸트는 초월적 가상이 불가피할 뿐만 아니라 “불가결하게 필수적”(KrV, A645=B673)이라고 말하기 때문이다.<sup>44)</sup>

39) Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, 12면.

40) Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, 4면.

41) 칸트 본인이 이와 유사한 일련의 광학적 비유들로 초월적 가상의 불가피성을 설명한다.(KrV, A297=B354)

42) Grier, 『형이상학에 대한 칸트의 비판』, 5면.

43) Grier, 『형이상학에 대한 칸트의 비판』, 7면.

44) “형이상학에 대한 칸트의 비판은 이론이성이 초월적 대상에 대한 인식 도구로 순수하게 사용될 수 있음을 부정하는 동시에 이성 이념이 인식 획득의 전반적 기획에서 지향점이나 목표로 중요한 역할을 수행할 수 있음을 옹호한다. [...] 형이상학에 대한 칸트의 비판이 이성의 이념과 원칙에 대한 직접적 반박을 수반하지 않음은 분명하다.”(Grier, 『형이상학에 대한 칸트의 비판』, 10면) 초월적 변증학에서 이루어지는 형이상학에 대한 비판이 초월적 이념에 대한 직접적인 기각으로 독해되어서는 안 된다는 취지의 또 다른 논의로는 Robert B. Pippin, *Kant's theory of form : an essay on the Critique of*

그것은 어떤 의미에서 불가결하며 필수적인가? 초월적 가상으로서의 초월적 이념들은 우리 인간-유한자의 한계 밖에 있는 “가상의 초점 (focus imaginarius)”으로 기능한다. 가상의 초점으로서의 초월적 이념들은 “훌륭하고 불가결한 필연적인 규제적 사용”을 갖는바, 그것은 “지성으로 하여금 그것을 노려 그의 모든 규칙들의 방향선들이 한 점에서 모이는 모종의 목표로 향하도록 하는 사용”이다. 가상의 초점으로서의 초월적 이념은 “전적으로 가능한 경험의 한계 밖에 놓여 있기에, 지성개념들이 실제로 그로부터 출발하는 것은 아닌 하나의 점이기는 하지만 [...] 그럼에도 이 점은 지성개념들에게 최대한의 외연 확장과 더불어 최대한의 통일성을 부여하는 데 기여한다.”(KrV, A644=B672) 지성의 개념과 규칙은 본래 방향이나 초점을 갖지 않으며, 때문에 지성의 개념과 규칙에 의해서만 규정되는 세계는 하나의 ‘체계’를 이루지 않는다. 이 세계 밖에 설정되는 가상의 초점 — 지성의 세계를 벗어나서는 인식이 성립할 수 없기 때문에 ‘가상의’ 초점이다 — 으로부터 그어지는 가상의 선(線)을 따라서 모종의 ‘정렬’이 이루어짐으로써 세계는 “최대한의 통일성”을 갖게 되며 마찬가지로 그 가상의 선을 따라서 “최대한의 외연 확장”이 이루어진다.

그러나 이러한 통일성과 외연 확장이 사후에 추가적으로 부가되는 것이 라면 초월적 이념이 “불가결하게 필수적”이라는 말은 충분히 납득되지 않는다. 체계성과 확장성에서 그 최대치에 이르지 못한 경험일지라도 어쨌든 경험으로 성립하긴 할 것이기 때문이다. 그러므로 초월적 가상, 초월적 이념의 ‘불가결성 테제’를 진지하게 받아들이기 위해서는 브란트 (Reinhard Brandt)가 지적하듯이 초월적 이념 및 그와 관련한 원칙들을 경험의 가능성 그 자체의 불가결한 요소들로 이해해야 한다. 이러한 이해에 따르면 칸트의 주장은 이성의 이념들이 없다면 지성의 작용은 — 심지어는 범주들 그 자체도 — “비일관적이고 무용하다”는 것이다.<sup>45)</sup> 이성

---

*pure reason*, New Haven : Yale University Press, 1982, 193-215면 참조.

45) Reinhard Brandt, “The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann,” in *Kant’s Transcendental Deductions*, ed. Eckhart Förster, Stanford: Stanford University Press, 1989, 178-179면. 이러한 맥락에서 브란트는 이성 이념 및 그와 관련한 원칙들이 경험의 가능성을 정초한다는 의

이 경험에 제기하는 확장과 체계성의 요구가 인간에게 불가피한 것이라면, 그러한 요구를 담지하지 않는 경험이란 없는 것이며, 따라서 경험의 확장과 체계성에 불가결한 것은 또한 경험 자체의 성립 가능성에 불가결한 것이라 하겠다. 가상의 초점으로서의 초월적 이념은 주체가 **자신의** 세계에 부여하는 하나의 “관점”(KrV, A681=B709)이며, 인식적인 동시에 실천적인 관심을 함축하는 이 관점은 경험의 성립에 처음부터 관여한다. 이러한 의미에서 칸트 철학에서 “지식체는 인간 이성을 규정하는 ‘주체적’ 관심들의 관점에서 취해지는 능동적 ‘기획’으로 이해되어야 한다.”<sup>46)</sup>

다시 말해, 인간은 초월적 이념, 즉 ‘가상의 초점’과의 관계에서만 세계를 무차별적이지 않은 것으로, 다시 말해 **자신과의 관계에서 유의미한 것으로** 경험할 수 있다. 이 가상의 초점의 위치에 ‘마치-처럼(als-ob)’의 방식으로 섬으로써 인간은 자신의 세계를 건설할 수 있다. 즉 초월적 이념으로서의 초월적 가상은 주체가 그 자체로서의 세계가 아니라 자신에 대해 존립하는 세계를 짓는 하나의 관점이다. 이것이 주체의 관점일 뿐 세계 그 자체에 관한 것은 아님을 아는 채로 초월적 이념을 사용하는 것을 규제적 사용이라 한다. 반면 자신이 보는 것이 세계 그 자체라고 여기는 것, 가상의 초점이 실재하며 따라서 주체가 그 초점의 위치에 **실제로** 설 수 있다고 생각하는 것은 이념을 구성적으로 사용하는 것이다. 초월적 가상과 형이상학적 오류의 구분의 최종적인 실천적 귀결은 이 같은 이념의 규제적 사용과 구성적 사용의 구별인 것이다.

## 초월적 가상과 능력들의 불일치

앞서 우리는 초월적 가상과 그로부터 비롯하는 오류의 발생지로 이성을 지목했다. 그러나 중요한 전제가 함께 고려되지 않는 한 이러한 진단은

---

미에서 명확히 초월적 지위를 갖는 것으로 해석되어야 한다고 주장한다. 그리어 역시 이러한 브란트의 주장을 적극적으로 받아들인다.(Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, 6-7면)

46) Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, 7면.



불완전하며 심각한 오해를 낳을 수 있다. 이성의 요구와 원칙 **그 자체가** 가상과 오류를 발생시키는 것이 아니다. 맑스의 유명한 관계론적 진술을 활용하자면, ‘이성은 이성이다. 일정한 관계 속에서 그것은 비로소 가상과 오류의 원천이 된다.’<sup>47)</sup> 이성 **그 자체가** 아니라 오직 다른 능력들과의 관계 속에 놓여 있는 이성만이, 그래서 그 능력들이 설정하는 한계와 관계할 수밖에 없는 이성만이 가상과 오류의 원천이 된다. 칸트는 “순수 이성의 이념들은 결코 그 자체로는 변증적일 수가 없다”고 말한다.(KrV, A669=B697) 문제는 “이념 **그 자체가** 아니라 이념의 사용”이다.(KrV, A643=B671) 이념의 사용은 이념의 능력인 이성의 사용이다. 그리고 **모든 능력의 사용 방식에는 그에 상응하는 일정한 능력들의 배치가 존재한다. 단적으로 능력의 사용은 능력들의 일정한 배치의 구성 그 자체이다.** 가령 이성의 규제적 사용에서 지켜지는 감성과 지성, 이성 사이의 경계는 이성의 구성적 사용에서는 유지되지 않는다. 사실 칸트 철학에서 개개의 능력 **그 자체로부터** 발생하는 문제는 존재하지 않는다. 문제는 각 능력들 **사이에서** 정립되며 문제에 대한 해법 또한 각 능력들 간의 적절한 관계 수립이라는 형태로 제시된다. **능력의 적절한 사용이란 다른 능력들과의 적절한 관계 수립이다.**

실천철학에서 가장 분명하게 드러나는바, 이성은 인간에게 고유한 능력이 아니다. 인간은 이성이라는 능력 혹은 특성을 다른 모든 이성적 존재자들과 공유한다.<sup>48)</sup> 이성의 동일한 실천적 원칙이 인간에게는 ‘해야만 함(Sollen)’으로 나타나는 데 반해, 다른 이성적 존재자들에게서는 ‘하고자 함(Wollen)’으로 나타날 수 있는 것(GMS, IV449)은 두 경우에 이성이 놓이게 되는 배치가 상이하기 때문이다. 인간의 이성은 동물적 경향성과의 공존이라는 독특한 배치 속에 놓임으로써 인간에게만 해당하는 결과

47) “흑인은 흑인이다. 일정한 관계들 속에서 그는 비로소 노예가 된다”(칼 맑스, 「임금노동과 자본」, 『칼 맑스·프리드리히 엥겔스 저작선집 1』, 최인호 외 옮김, 박종철출판사 1991, 555면)

48) “만약 윤리성의 개념에서 일체의 진리성이나 어떤 가능한 객관과의 관계를 부정하려 하지 않는다면, 이것의 법칙은 아주 광범위한 의미를 가지고 있어서 **한낱 인간에게뿐만 아니라 모든 이성적 존재자 일반에게도**, 한낱 우연적 조건들 아래서 예외를 가지고서가 아니라 단적으로 필연적으로 타당할 수밖에 없다[.]”(GMS, IV408) 이와 같이 인간 이외의 이성적 존재자들을 언급하는 대목은 실천철학 저작들 곳곳에서 찾아볼 수 있다.

를 산출한다. 그런데 이는 반대 방향, 즉 감성 쪽에서 봐도 마찬가지다. ‘동물적 경향성’이라는 말이 보여주듯이 감성 역시 인간에게 고유한 능력이나 특성은 아니다. 그것은 이성과의 공존이라는 특정한 배치 속에서 다른 동물적 존재자들과 다른 실천적 결과를 산출한다. 그러므로 인간에게 고유한 것은 특정한 능력이 아니라 능력들의 일정한 배치이며, 이 배치 혹은 관계야말로 인간의 인간됨을 규정하는 것이다. 인간적인 능력은 없으며 오직 능력들의 인간적인 배치가 있을 뿐이다.<sup>49)</sup>

이러한 사정은 비단 실천적 영역뿐만 아니라 칸트 철학이 다루는 모든 영역에서 마찬가지다. 인간은 고유하게 인간적인 요소들로 이루어져 있지 않다. 칸트에게서 능력들의 차이가 라이프니츠 철학에서의 지성과 감성의 차이처럼 정도상의 것이 아니라 본성상의 것인 이유를 그러한 관점에서 이해할 수 있을 것이다. 즉 인간의 능력들의 본성상의 차이는 그것들이 서로 다른 비인간적 원천을 갖고 있음을 보여준다. 인간은 이처럼 본성상 다른, 고유하게 인간적이지 않은 요소들의 시차(視差)적 공존에 의해 규정된다. 그러므로 ‘인간이란 무엇인가’라는 질문은 늘 비인간적인 요소를 고려함으로써, 그러한 요소들 간의 관계라는 관점에서만 대답될 수 있다. 칸트에게 ‘인간학’이라는 것이 있다면 바로 이러한 것이다. 이와 같은 인간학에서 인간성은 폐쇄적인 것이 아니라 다른 존재들에 개방되어 있으며, 그러한 개방성은 주체 내부에서 능력들의 불일치라는 형태로 경험된다.

무조건적인 것과 무한한 것에 대한 이성의 요구는 유한성을 특징으로 하는 인식능력들과의 관계 속에서 초월적 가상을 낳는다. 초월적 가상은 인간-주체의 인식에서 작동하는 능력들의 본성상의 차이와 불일치의 표현이다. 이성이 지성과 동일한 규칙 및 한계에 종속한다면 초월적 가상은 존재하지 않을 것이다. 초월적 가상이 불가피하고 제거불가능하다는 것은 저 능력들의 본성상의 불일치가 불가피하며 제거불가능하다는 것이다. 초월적 변증학의 초월적 가상론은 초월적 주체에 관한 이론이 분석학이 정립하는 안정적이고 동일한 초월적 통각에 대한 논의로 마무리

49) 실천철학에서 주체를 구성하는 능력들의 관계에 대한 더 자세한 논의로는 아래 3절 참조.

될 수 없음을 보여준다.

## 유한, 무한, 한계

감성학과 분석학은 인간 인식의 한계를 설정하며 그 한계를 넘어서는 능력의 사용을 금한다. 그러므로 칸트에게 한계가 그 내부로의 제한이라는 관점에서만 다루어지는 문제였다면 감성학과 분석학 외에 변증학이 별도로 필요치 않았을 것이다. 변증학은 한계 내부와 외부는 어떤 식으로 관계할 수 있고 또 관계해야 하는가, 그리고 그러한 관계가 이루어지는 장소인 한계 그 자체의 성격은 무엇인가에 관한 이론이다. 감성학과 분석학이 유한성의 내적 구조에 대한 탐구라면, 변증학은 무한성과의 관계에서 고찰된 유한성에 대한 고민이다.

이성의 규제적 사용은 한계 **안에** 머무는 것이 아니라 한계 **위에** 서는 것이다.

“만약 우리가 ‘순수 이성의 모든 초험적 판단들을 피하라’는 금지명령과 외견상 이와 상충하는 지시명령, 즉 ‘내재적(경험적) 사용 분야의 밖에 있는 개념들에까지로 넘어가라’를 연결시키면, 우리는 이 **양자가 함께 존립할 수 있음을**, 그러나 오직 바로 모든 허용된 이성사용의 **한계 위에서만** 그리할 수 있음을 깨닫는다. 왜냐하면 이 한계는 경험의 분야에도 속하고, 또한 사유물들의 분야에도 속하기 때문이다.”(Prol, IV356-7, 강조는 인용자)

한계는 정의상 안도 밖도 아니며, 따라서 순수한 유한성의 영역도 무한성의 영역도 아니다. **한계는 유한성과 무한성이 불일치의 방식으로 공존하는 지점이며, 그래서 인간의 자리이다.**<sup>50)</sup>

50) “한계란 자체가 적극적인 어떤 것으로, 이것은 한계 안에 있는 것에도 속하면서 또 주어진 총괄 밖에 있는 공간에도 속하는 것이다. 그러함에도 한계는 현실적인 적극적인 인식으로서, 이성 순전히 이 한계에까지 자기를 확장하면서도 거기에서 눈앞에 하나의 빈 공간을 보되 그 안에서 사물들을 위한 형식들을 생각할 수는 있으나 사물들 자체

인간적 유한성의 독특한 점은 무한성과의 단순한 구분이나 대립에서 존립하지 않는다는 데 있다. 무한성은 늘 **우리 자신에 대한 무한성**이며 그런 한에서 무한성에는 이미 유한성의 표지가 있다.<sup>51)</sup> 우리는 초월적 이념의 대상을 그 자체로서가 아니라 “나에 대해 있는 대로, 곧 내가 그 일부인 세계와 관련해서 인식하는 것”이다.(Prol, IV357) 요컨대 “나는 어떤 것을 단적으로 상정(suppositio absoluta)할 권한은 없지만, 그것을 관계적으로 상정(suppositio relativa)할 충분한 근거는 가질 수 있다.”(KrV, A676=B704) 그리고 또한 역으로 그러한 한에서 **인간의 유한성은 늘 무한성과의 관계 속에 있는 유한성**이다. 무한성과의 관계는 인

---

는 생각할 수 없기 때문에 이 한계를 넘으려 시도하지 않음으로 해서, 이 적극적인 인식에 참여한다. [...] 이런 인식을 통해 이성(인성)은 감성세계 안에 갇혀 있지 않고 감성세계 밖에서 광신하지도 않으며, 오히려 한계의 지식에 걸맞게 감성세계 밖에 있는 것과 안에 함유되어 있는 것과의 관계에만 자신을 국한시킨다.”(Prol, IV361) 칸트는 한계(Grenze)와 경계(Schranke)를 다음과 같이 구별한다. “모든 한계들 안에는 또한 적극적인 어떤 것이 있다. (예컨대, 평면은 물체적 공간의 한계이고, 그러면서도 그 자신 한 공간이고, 선은 평면의 한계인 한 공간이며, 점은 선의 한계이고 그러면서도 언제나 공간 안의 한 장소이다.) 그에 반해 경계들은 순전한 부정들을 함유한다.”(Prol, IV354)

- 51) “칸트적 주체의 유한성은 인간의 인식을 신뢰할 수 없고 기만적인 성격의 것으로 간주하는 표준적인 회의주의적 단언(인간의 인식은 덧없는 감각적 현상들에 제한되어 있기 때문에 인간은 결코 지고의 실재성의 불가사의를 꿰뚫을 수 없다 등등)에 해당하는 것이 아니다. 그것은 훨씬 더 근본적인 자세를 내포한다: 주체의 유한한 시간적 경험의 지평 내부에서 볼 때 도달할 수 없는 예지적 너머(Beyond)의 흔적으로서 주체에게 나타나는 바로 그 차원은 이미 유한성의 지평에 의해 표지되어 있다 - 그것은 예지적 너머가 주체의 유한한 시간적 경험 내부에서 주체에게 나타나는 방식을 가리킨다. [...] 이 모든 것이 시간성과 영원성의 관계에 미치는 근본적 결과는, 시간성이 영원성의 결핍적 양태이지 않다는 것이다. 반대로 주체의 시간적 (자기-)경험의 특수한 변용으로 간주되어야 할 것이 바로 ‘영원성’ 그 자체다. 요컨대 진정한 분리는 현상계(시간적이고/이거나 감성적인 경험의 영역)와 예지계 사이에 있지 않다. 오히려 그 분리는 예지계 자체의 정중양을 가로지른다. 예지적 즉자가 주체에게 나타나는 방식과 주체와 무관한 (군더더기 없는) 그것의 ‘불가능한’ 즉자 사이의 분리라는 형태로 말이다. 물론 최고선의 이념을 체현하는 지고의 존재인 신은 예지적 존재자를 지칭한다. [...] 하지만 그것은 ‘우리에 대한(For us)’이라는 양태에서의 예지적 존재자를 지칭한다. 즉 그것은 유한한 이성적 존재자(인간)가 그 예지적인 지고의 존재를 스스로에게 표상하는 그 불가피한 방식을 지칭한다. 혹은, 현상학적 용어로 표현하자면, 지고의 존재로서의 신은 비록 감성적·시간적 경험의 대상이라는 의미에서 하나의 현상일 수는 없지만 그럼에도 불구하고 보다 근본적인 의미에서 - 즉 의식과/이나 자유의 능력을 부여받은 유한한 존재에게 나타나는 존재자로서만 유의미한 어떤 것이라는 의미에서 - 하나의 ‘현상’이다.”(Slavoj Žižek, *The ticklish subject : the absent centre of political ontology*. London ; New York : Verso, 1999/이성민 옮김, 『까다로운 주체』, 도서출판b, 2005, 49-50면)

간적 유한성의 본질적 계기이다. 한계란 이와 같은 유한과 무한의 관계 맺음이 이루어지는 자리, 혹은 그러한 관계 자체이다.<sup>52)</sup>

그러므로 칸트의 ‘한계’는 단순히 넘지 말아야 할 선이 아니다. 한계 안팎의 종적으로 이질적인 것들의 독특한 — 칸트의 용어로는 ‘규제적인’ — 관계와 상호작용에 고유하게 인간적인 문제가 있다. 이성(인간) 안에 이 유한과 무한의 상호관계 및 작용을 정립하고 추동하는 힘이며, 따라서 이성을 사용한다는 것은 저 상호관계와 작용을 추동하는 힘을 사용한다는 것, 그리하여 끊임없이 한계 위에 서서 한계 너머를 바라본다는 것이다. 그리고 이처럼 한계 너머를 향한 벡터야말로 한계 내부에 “정신(Geist)”과 활력을 부여한다.(KU, V313) 초월의 충동은 다스려져야 하는 것이지 제거되어야 하는 것이 아니다. 예지계와 현상계의 ‘규제적’ 중첩이 인간의 삶과 마음의 능력에 “활기(Schwung)”(KU, V313)를 주기 때문이다.(KU, V313) 초월적 가상이 불가피할 뿐만 아니라 ‘불가결하다’는 것의 가장 깊은 의미는 이러한 맥락에서 주어진다.

초월철학적 의미의 성숙, 형이상학에서의 성숙이란 저 유한과 무한 사이의 관계의 적절한 정립이다. 그리고 칸트 철학의 다른 모든 문제와 마찬가지로 저 관계도 주체를 구성하는 능력들 사이의 관계에 의해 정립되므로 형이상학에서의 성숙 역시 주체의 구성이라는 문제들에 포섭된다.

무한성과의 필연적 관계가 인간-유한자를 규정하지만, 관계 자체가 곧 조화나 일치, 동일성을 의미하지는 않는다. 인간은 무한성과 어떠한 방식으로 관계하건 그 자체로 무한해질 수는 없다. 이성과 이념을 구성적으로 사용할 수 없는 것은 이 때문이다. 무한성에게 유한성이 이질적인 것으로 나타나듯이 — 예컨대 순수이성에게 동물적 감성은 장애로 여겨

---

52) “만약 우리가 우리의 판단을 한낱, 그 개념 자체가 세계 안에서 우리가 할 수 있는 모든 인식 밖에 놓여 있는 하나의 존재자에 대하여 세계가 가짐 직한 관계에만 국한시킨다면, 우리는 이 한계 위에서 멈추는 것이다.”; “비록 최고존재자를 단적으로 그리고 그 자체로 규정할 수 있을 터인 모든 것을 우리가 제거하더라도, 우리에게는 충분히 규정된[명확한] 최고존재자의 개념이 남는다. 왜냐하면 우리는 최고존재자를 세계와 관련해서, 그러니까 우리와 관련해서 규정하며, 더 이상의 것이 우리에게 필요하지도 않기 때문이다.”; “이러한 제한이, 이성이 우리를 경험의 객관적 한계에까지, 곧 자신은 경험의 대상이 아니면서도 모든 경험의 최상의 근거여야 하는 어떤 것과의 관계에까지 끌고 가는 것을 방해하지는 않는다.”(Prol, IV357; IV357-8; IV361. 강조는 인용자)

진다 — 유한성을 떨칠 수 없는 존재자에게 무한성의 이질성은 끝까지 제거되지 않는다. 인식의 영역에서 그것은 결코 제거할 수 없는 초월적 가상, 즉 초월적 가상의 불가피성이라는 문제로 나타난다.

능력들 사이의 이질성 혹은 불일치라는 문제는 인간적 유한성의 고유한 특질이다. 가령 초월적 가상은 감성, 지성, 이성이 종적으로 나누어져 있지 않은 신적 직관 혹은 직관적 지성에게는 존재하지 않는다. (칸트 철학의 관점에서) 동물적 유한성은 무한성을 지향하는 능력을 갖지 않으므로 불일치에서 비롯하는 가상도 갖지 않는다.<sup>53)</sup>

비판철학적 의미의 자율은 능력들의 관계맺음과 관련하여 인간적 유한성 외부에서 기준을 구하지 않는 것, 즉 인간적 유한성에 고유한 관계구성의 법칙을 수립하는 것이다. 그리고 성숙은 그러한 관계에서의 불일치와 그로부터 발생하는 문제를 스스로 감당할 줄 아는 것이다. 자신의 능력을 자율적으로 사용하기 위해서는 자신의 조건을 받아들일 줄 알아야 하기 때문이다. 이러한 의미에서 계몽과 자율은 인간-유한자, 무한성과 유한성의 관계로서의 한계에 위치하는 존재자에게 고유한 일이라 할 것이다.

### 초월적 변증학(Dialektik)의 변증법(Dialektik)

지금까지의 논의로부터, 초월적 변증학에서 작동하는 변증법의 논리와 운동을 확인할 수 있다. 첫째, 가상의 논리가 진리의 계기를 갖는다. 초월적인 가상의 초점이 경험의 가능성 자체를 구성하는 데 불가결하다는 의미에서 가상의 논리는 진리의 논리를 정초한다. 둘째, 인간은 한계를 넘어서는 안 되지만 한계 외부와의 관계에 의해서만 참된 인식과 실천에

---

53) “그것[칸트의 초월철학]은 인간 조건의 근본적이고 환원불가능한 한계(‘유한성’)를 인정하는데, 이 유한성은 이성적인 극과 감각적인 극, 능동적인 극과 수동적인 극과 같은 두 개의 극이 결코 완전히 매개-조화될 수 없는 이유이다. 두 차원들의 ‘종합’(우리의 이성이 우리를 촉발하는 외부 실재의 구조에 들어맞는 듯하다는 사실)은 항상 어떤 목숨을 건 도약(salto mortale), 혹은 ‘믿음의 도약(leap of faith)’에 달려 있다.”(Žižek, 『까다로운 주체』, 47면)

도달할 수 있다. 인간은 한계 안에 머무는 동시에 한계를 넘어가야 한다. 물론 이 두 가지 변증법은 별개가 아니다.

분석학은 진리의 논리학이며 변증학은 가상의 논리학이다. 진리의 논리학은 가상의 논리학 없이는 완성되지도 체계화되지도 않는다. 그러므로 역설적이게도 진리의 논리학의 경계 안에 안전하게 머무는 것은 진리의 완성과 체계화를 위한 해법이 아니다. 우리는 가상으로부터 멀어지거나 가상을 제거하는 것 — 이는 불가능하다 — 이 아니라 그것과 적절한(‘규제적’) 관계를 맺음으로써만 진리에 가까이 갈 수 있다.

초월적 변증학이 제시하는 오류론의 독특한 성격이 여기에 있다. 초월적 변증학은 (III장 3절에서 고찰한 경험적 오류론과 구분하여) 초월적 오류론이라 할 수 있다. 초월적 오류론이 경험적 오류론과 다른 점은 앞서 보았듯이 오류 그 자체가 아니라 오류의 가능성, 즉 오류의 원천에 관심을 갖는다는 데 있다. 반대로 경험적 오류론과 같은 점은 오류의 총체성을 정립하고 그래서 그것의 완전한 제거에만 관심을 두기보다 그것과 불가피하게 연결되어 있는 진리의 계기를 부각하려 한다는 것이다. 즉 초월적 변증학의 오류론은 총체적 오류의 불가능성에 관한 이론의 초월철학적 버전이라고 할 수 있을 것이다.

반복하거니와, 초월적 변증학은 오류가 오류라는 것을 밝히는 데 그치지 않고 그 오류의 이면에 있는 ‘진리성’에 초점을 맞춘다. 계몽은 분명 오류에서 진리로 나아가는 운동이지만, 이때 진리는 오류를 제거함으로써 획득되는 것이 아니라 오류 자체가 품고 있는 진리의 계기를 확인하고 활용함으로써 획득된다. 총체적 오류와 총체적 진리는 인간의 것이 아니다. 계몽은 유한자의 일이고, 인간의 일이다. 가상의 출처는 이성인바, 이성은 앞서 보았듯이 주체 안에 있지만 고유하게 주체에게 속하는 것은 아니다. 그러한 한에서만 그것은 가상의 출처가 된다. 자율은 주체 안에 있는 다름을 제거하는 것이 아니라 그것과 다른 관계를 모색하는 것이다.

계몽의 초월철학적 의미는, 인간은 늘 자기 자신을 넘어서는 것을 향한 관심과 지향과 운동 속에서 삶과 도덕과 진리를 발견한다는 것, 그리고

그렇게 자신을 넘어서도록 추동하는 ‘가상의 힘’은 다름 아닌 자기 자신 안에 있다는 것이다. 그러나 또 한 번의 역설은 이 자기 자신 안에 있는 것이 자기 자신도, 자신의 것도 아니라는 사실이다. 우리 안에 있는 우리 아닌 것이 우리 자신을 넘어서도록 끊임없이 우리 자신을 추동한다. 이것이 계몽의 초월철학적 구도이다. 계몽이, 자율이 우리 자신과의 관계라고 할 때, 사실 이미 분열은 전제된 것이었다. 이제 더 정확히 말하면 자율은 우리 안에 있는 고유하게 우리의 것이 아닌 것과의 관계맺음에 대한 고민이며 수련이다. 계몽은 시차(視差)를 자기 자신 내부로 끌어안는 것이다.

그러므로 이론철학에서 계몽의 문제는 두 가지 측면으로 나누어 이야기할 수 있다. 첫째는 규칙과 한계의 자율적인 확인 혹은 설정, 그리고 그것의 자율적인 준수이다. 첫 번째보다 더 복잡적이고 적극적인 두 번째 측면은 한계에 의해 규정되는 유한자로서의 인간이 한계 너머를 바라보고 그것과 (자기 나름의 방식으로) 관계하는 것으로서의 계몽, 즉 **한계 안에 갇히기**가 아니라 **한계 위에 거하기**로서의 계몽이다. 계몽과 관련하여 형이상학 비판의 의의는 대개 첫 번째, 즉 한계를 지키는 일에 관한 것으로 이야기되지만, 초월적 변증학의 진정한 의의는 한계를 넘어서고자 하는 충동의 양면성에 관한 숙고에 있다.

초월적 변증학과 계몽의 관계에 대한 지금까지의 논의를 정리하면 다음과 같다. 1) 형이상학에 있어서 미성숙의 원천은 우리 안에 있다. 이런 의미에서 초월적 변증학이 다루는 문제는 계몽의 문제계에 포섭된다. 2) 미성숙의 원천은 우리 안에 있는 우리의 것이 아닌 요소들의 불일치이다. 3) 이 불일치는 유한성의 표식이다. 4) 유한자가 유한자인 한에서 불일치 자체를 제거하는 것은 불가능하다. 이 불일치와 어떤 관계를 맺을 것인가가 고유한 인간의 문제이다. 5) 자신 안에 있는 이 불일치를 어떻게 미성숙이 아닌 성숙의 원천으로 만들 것인가가 초월철학적 의미의 계몽의 문제이다.

인간이 한계-존재인 한, 주체의 구성에서 이질성은 제거될 수 없다. 한



계는 이질적인 것들의 관계 그 자체이기 때문이다. 그러므로 초월적 변증학의 변증법은 한계와 이질성 그 자체의 제거와 그를 통한 동일성의 정립으로 귀결되지 않는다. 칸트의 비판철학이 한계의 철학이라면 그것은 이질적인 것들의 관계가 모든 문제의 근저에 놓여 있기 때문이다. 때문에 초월적 가상에 나타나는 능력들의 이질성이라는 문제는 다른 영역에서도 동일하게 제기된다. 초월적 변증학의 논의는 그 모든 논의들의 총론격에 해당한다. 아래에서는 이 ‘총론’을 기초로 하여 실천철학과 미감적 판단력의 영역에서 나타나는 능력들의 이질성을 고찰할 것이다.

### 3. 의무와 명령으로서의 윤리 : 이성적 동물의 분열

칸트의 실천철학은 ‘이성적 동물(animal rationale)’이라는, 인간에 대한 아리스토텔레스의 고전적 정의를 수용하는데, 이때 주목되는 것은 정의의 구성요소인 ‘이성’과 ‘동물’만이 아니라 그것들의 **이음매** 혹은 **사이에**서 일어나는 사건과 그것의 실천철학적 함축이다. 모든 동물적 존재가 공유하는 경향성<sup>54)</sup>과 모든 이성적 존재가 공유하는 이성의 결합. 고유한 인간적인 윤리의 문제는 이 결합과 이 결합이 제거하지 못하는 이질성에서 발생한다. 흔히 윤리는 인간들 간의 관계에서 요구되는 것이자 그것에 관한 것으로 이야기되지만 인간 내부에서 일어나는 결합과 분열, 즉 능력들의 관계야말로 윤리의 발생 조건인 것이다. 그리고 그러한 인간적 윤리의 발생 조건과 더불어 그 윤리의 성격을 지시하는 칸트 실천철학의 중심 개념이 **의무** 혹은 **명령**이다.

도덕법칙의 원천은 물론 이성이다. “순수 이성은 그 자체만으로 실천적

54) “감각에 대한 욕구능력의 의존성을 일컬어 경향성이라 하며, 따라서 경향성은 언제나 필요욕구를 증명한다.(Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis.)”(GMS, IV413)

이고, 우리가 윤리법칙이라고 부르는 보편적 법칙을 (인간에게) 준다.”(KpV, V31) 그리고 순수 이성인 인간을 구성하는 능력이다. 그러므로 이성에 의한 법칙수립은 인간 안에서 인간의 이름으로 이루어진다. 이것이 윤리에 자율의 형식을 부여한다. 그러나 순수이성이 ‘인간에게’ 윤리법칙을 ‘준다’는 표현은 자율의 ‘자(自)’를 이해하는 일을 단순하지 않게 한다. 저 표현은 단순히 수사(修辭)적인 것이 아니며, 인간과 이성의 분리가능성을 시사한다. 이성은 인간을 구성하되 인간과 동일하지 않다.

“이성이 그 혼자만으로는 의지를 충분하게 규정하지 못한다면, [...] 한마디로 말해 (인간의 경우가 실제로 그러하듯이) 의지가 **그 자체로** 이성과 완전히 일치하는 것이 아니라면, 객관적으로 필연적이라고 인식된 행위들이 주관적으로는 우연적이에요, 그러한 의지를 객관적인 법칙들에 맞게 규정하는 것은 **강요**(Nötigung)이다.”(GMS, IV412-413)

인간의 의지는 ‘그 자체로 이성과 완전히 일치’할 수 없다. 인간은 “다른 종류의 동기인 감성에 의해서도 촉발되고, 이성 단독으로 무엇인가를 하는 일이 언제나 일어나지는 않는 존재자”(GMS, IV449)이며, 이러한 조건으로 인해 도덕법칙은 인간과 ‘강요’의 관계를 맺는다. 이 강요의 관계에 대한 주관적 표상이 의무다. 즉 도덕법칙이 인간에게 의무인 것은 이성이 인간-주체와 완전히 일치하지 않기 때문이다.<sup>55)</sup>

다시 말해 도덕법칙과 의무는 동일하지 않다. 물론 의무에 따르는 행위

55) 이러한 맥락에서 Ameriks는 칸트의 입장을 인간주의적인 관점에서 이해하려는 ‘자연스러운’ 경향이 문제적이라고 주장한다. “가장 근본적인 칸트의 가치 원칙들은 그 정의에 있어서 공간과 시간으로부터 독립적인 것으로 남아 있다. 우리가 언제나 공간과 시간의 관점에서 우리의 행위를 이해하고 계획하는 것이 진실이라 하더라도 말이다. 이것이 의미하는 바는, 설사 우리가 오직 구체적인 시공간적 맥락, 즉 인간적 맥락에서 예화되는(exemplified) 것으로서만 도덕법칙들을 실제로 알게 된다 하더라도, 도덕성의 기본적인 법칙들을 자율적으로 ‘발생’시키는 근본적인 ‘자아’는 인간적 자아로 정의되지 않는다는 것이다.”(Karl Ameriks, *Kant and the fate of autonomy : problems in the appropriation of the critical philosophy*. Cambridge, U.K. ; New York : Cambridge University Press, 2000, 13면) 본고는 칸트의 윤리학에 대한 ‘인간주의적 관점’을 주장하려는 것이 아니라 도덕법칙을 발생시키는 ‘근본적인 자아’가 인간적 자아로 정의되지 않는다는 사실이 실천적인 인간-주체의 이질적 구성을 증거함에 주목하려 한다.

는 도덕법칙에 따르는 행위이다. 그러나 도덕법칙에 따르는 행위가 모두 의무에 따르는 행위는 아니다. 차이는 주체의 규정에서 온다. 도덕법칙에 따른 행위가 유한하지 않은 이성적 행위자에 의한 것일 때 그것은 의무에 따르는 행위가 되지 않는다. 이성이 인간이라는 특정한 주체 형식 속에서만 가상의 원천으로 나타나듯이, **도덕법칙도 일정한 조건, 즉 인간이라는 능력들의 배치 속에서만 의무가 된다.** 이를 분명히 하기 위해 칸트는 자주 **유한한** 이성적 존재자로서의 인간과 그렇지 않은 이성적 존재자를 대조시킨다.

“이 [윤리성의] 원리는 한낱 인간에게만 국한된 것이 아니라, 이성의 의지를 가진 모든 유한한 존재자들에게도, 아니 더 나아가서 최상의 예지자로서 무한한 존재자(das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz)에게도 함께 유효하다. 그러나 전자의 경우에 법칙은 명령의 형식을 갖는다. 왜냐하면 이성적 존재자로서의 인간에게 있어서는 확실히 하나의 **순수한** 의지를 전제할 수 있으나, 온갖 필요욕구와 감성적 동인들에 의해 촉발되는 존재자로서의 인간에게 있어서는 어떤 **신성한** 의지(heiliger Wille)를, 다시 말해 도덕법칙에 거역하는 어떤 준칙도 가질 수 없는 그러한 의지를 전제할 수 없기 때문이다. 그래서 도덕법칙은 인간들에게는 정언적으로 지시명령하는 **명령**(Imperativ)이다. 도덕법칙은 무조건적인 것이니 말이다. 그러한 의지가 이 법칙에 대해 가지는 관계는 **책무**(Verbindlichkeit)라는 명칭 아래의 **종속성**(Abhängigkeit)이다. 책무는, 비록 순전한 이성과 이성의 객관적 법칙을 통해서이기는 하지만, 하나의 행위를 지시하는 **강요**(Nötigung)이다. 그렇기 때문에 그것은 **의무**라고 일컬어진다.”(KpV, V32. 강조는 인용자)

인간은 ‘이성적 존재자로서의 인간’과 ‘온갖 필요욕구와 감성적 동인들에 의해 촉발되는 존재자로서의 인간’으로 선명하게 분열되며, 그러한 한에서 그와 같은 분열을 갖지 않은 다른 이성적 존재자들과 명확히 구분된다.<sup>56)</sup> 최고존재자, 즉 신에게까지도 유효한 **도덕법칙 그 자체와 명령-책**

56) 이성적 존재자로서의 인간은 예지계 혹은 지성세계의 성원으로서의 인간이며, 경향성

무-종속성-강요-의무의 계열로 전환되는 도덕법칙의 구별은 이러한 맥락에서 정립된다.<sup>57)</sup>

도덕법칙의 원리를 “인간 자연본성의 특수한 속성”(GMS, IV425) 혹은 “인간 이성의 특수한 자연본성”(GMS, IV411)에서 도출해서는 안 된다는 말도 같은 궤에서 이해된다.<sup>58)</sup> 인간은 이성이라는 능력 혹은 속성을 이성적 존재자 일반과 공유하는 한에서만 이 이성적 존재자 일반에게 타당한 도덕법칙을 자신에게 귀속시킬 수 있으므로, ‘인간 이성의 특수한 자연본성’이라는 표현이 다른 이성적 존재자들의 이성과 구별되는 인간만의 고유한 이성을 함의하는 것으로 이해될 수는 없다. 이성인 이성이다.

---

에 의해 촉발되는 존재자로서의 인간은 현상계 혹은 감성세계의 성원으로서의 인간이다. 세계를 규정하는 것은 법칙이다. 즉 별도의 법칙이 존립하는 한 그러한 법칙의 규정을 받는 별도의 세계를 생각할 수 있다. 현상계는 자연의 법칙에 의해 규정되는 세계이며, 예지계는 자유의 법칙에 의해 규정되는 세계이다. 칸트에 따르면 “우리 스스로가 자유롭다고 생각할 때 우리는 우리를 지성세계의 성원으로 놓고 의지의 자율을 그 자율의 결과인 도덕성과 함께 인식하되, 그러나 우리가 의무 지어져 있다고 생각할 때는 우리 자신을 감성세계에 속하면서도 또한 동시에 지성세계에도 속하는 것으로” 본다.(GMS, IV453) 한편 칸트는 “지성세계라는 개념은 단지 하나의 관점(Standpunkt), 이성이 자신을 실천적이라고 생각하기 위해서는 현상을 벗어나 자신이 취할 수밖에 없다고 보는 관점일 따름”이라고도 말하는데, 이는 초월적 변증학에서 초월적 이념이 주체가 자신의 세계에 부여하는 하나의 “관점”(KrV, A681=B709)으로 이해되었던 것과 상응한다. 즉 지성세계는 초월적 이념의 세계이며, 코스가드의 말대로 우리는 이 이념의 세계의 관점에서 우리의 세계를 형성한다. “실천이성은 세계에 의해 형성되는 것이 아니라 오히려 세계를 형성한다. 우리가 어떻게 세계를 형성해야 하는지를 우리에게 보여줌으로써 말이다. [...] 실천이성 - 사실은, 이성 - 은 우리가 세계 속에서 발견하는 어떤 것이 아니라, 우리가 세계로 가져오는 어떤 것이다.”(Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996/김양현·강현정 옮김, 『목적의 왕국: 칸트 윤리학의 새로운 도전』, 철학과현실사, 2007, 32-33면)

57) 이러한 구별 혹은 대조를 강조하는 다음과 같은 구절들은 칸트의 실천철학 저작들에서 빈번히 발견된다. “인간에게 그리고 모든 창조된 이성적 존재자들에게 도덕적 필연성은 강요, 다시 말해 책무이며, 이에 기초한 모든 행위는 의무로 생각되어야 할 것이지, 우리 자신에 의해 이미 선호된 또는 선호될 수 있는 수행방식으로 생각되어서는 안 된다.”; “도덕법칙은 곧 최고 완전 존재자의 의지에 대해서는 신성성의 법칙이고, 그러나 모든 유한한 이성적 존재자의 의지에 대해서는 의무의 법칙이자, 도덕적 강요의 법칙이며, 법칙에 대한 존경을 통해 그리고 자기 의무에 대한 외경에 의해 이성적 존재자의 행위들을 규정하는 법칙이다.”(KpV, V81: V82)

58) “인간의 특수한 본성은 도덕법칙의 본질을 결정함에 있어서가 아니라, 단지 법칙의 특정한 적용을 결정함에 있어서만 고려되어야 한다.”(Herbert James Paton, *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971/김성호 옮김, 『칸트의 도덕철학』, 서광사, 1988, 100면)

그러므로 ‘인간 이성’은 다만 ‘인간’이라는 능력들의 배치 형식 속에 있는 이성, 다른 능력들과 함께 ‘인간’이라는 주체를 구성하는 이성을 가리킬 뿐이다. 따라서 도덕법칙이 ‘인간 자연본성의 특수한 속성’에서 도출되어서는 안 된다는 말은, 저 ‘인간’이라는 이름의 배치로부터 추상된 순수한 이성만이 도덕법칙의 원천일 수 있음을 의미한다. 법칙이란 “행위의 실천적-무조건적 필연성”이고 이는 “모든 이성적 존재자 일반에게도, 한낱 우연적 조건들 아래서 예외를 가지고서가 아니라 단적으로 필연적으로 타당할 수밖에 없”음을 의미하는바(GMS, IV408), 인간이라는 **특수한** 구성 혹은 배치에 의해 제약되는 이성은 그러한 무조건적 필연성을 담보할 수 없기 때문이다. 인간은 “이성 단독으로 무엇인가를 하는 일이 언제나 일어나지는 않는 존재자”(GMS, IV449), 즉 도덕법칙의 준수에서 우연성을 갖는 존재자이다. 그리고 이처럼 “자유의 법칙이 엄격하게 필연적으로 타당성을 갖고 있다는 사실과 단지 우연적으로만 준수된다는 사실 사이의 양상적 차이는 칸트의 성숙기 도덕철학에서의 실천적 자아의 복잡한 구성을 보여주는 것이다.”<sup>59)</sup>

칸트 자신의 실천철학 저술과 그에 관한 해석들이 순수한 상태의 이성 그 자체에 집중하는 것은 이해할만한 일이다. 앞서 보았듯이 도덕법칙과 자유의 가능성은 오직 순수 이성으로부터만 해명될 수 있기 때문이다. 칸트가 이론철학에서와 달리 실천철학에 별도의 감성학을 두지 않았던 이유도 그 때문일 것이다. 그러나 분명한 것은, 도덕법칙과 자유의 가능성의 정초는 인간을 위한 윤리학이 아니라 이성적 존재자 일반을 위한 윤리학을 정립할 뿐이라는 사실이다. **이성적 존재자로서의 인간**을 다루는 한에서 이성의 실천적 성격에 대한 해명은 불가결하지만, 윤리학이 이성

59) Günter Zöller, "Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant", in *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*, hg. Hubertus Busche und Anton Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010/임승필 옮김, 「플라톤과 칸트에 있어서 자가지배의 심리정치학」, 『동서사상』 제9집, 2010, 47면. 칸트 도덕철학에서 ‘명령’의 의미에 대한 다음과 같은 명료한 정식화에서 강조되고 있는 “불균형-비대칭 관계” 역시 기본적으로 동일한 사태를 지시하고 있다고 하겠다. “명령은 의욕(의지) 일반을 규정하는 실천적 법칙의 객관적 완전성과 이성존재자의 (의지가 갖는) 주관적 제약성-불완전성 간의 불균형-비대칭 관계에 상응하는 의지원리들의 표상방식이라고도 할 수 있다.”(임미원, 「칸트의 의무론적 윤리학과 코스가드의 신칸트적 구성주의」, 『법철학 연구』, 제20호, 2017, 106면)

적 존재자 일반이 아니라 **인간으로서의 이성적 존재자**를 다루는 한 이성  
에 대한 논의는 전부가 아니라 일부일 수밖에 없다. 요컨대 “윤리적 행위  
에 포함된 자기구속”이 보여주는 “실천적 자아가 기본적으로 가지고 있  
는 갈등의 구조”<sup>60)</sup>는 순수 이성에 대한 탐구만으로는 드러나지 않는다.

‘의무’는 그와 같은 “갈등의 구조”를 가장 잘 보여주는 개념이다. 의무  
개념은 선의지와 그에 대한 주체 내부의 “제한들과 방해들”의 결합이  
다.(GMS, IV397) 그러나 많은 해석자들은 이러한 실천적 주체 내부의  
이질성을 중요하게 취급하지 않으며, 그 결과 이성적 존재자로서의 인간  
이 아니라 인간으로서의 이성적 존재자를 다루는 데 실패한다. 이는 이  
성-자유-도덕법칙의 계열에 비해 명령-의무-강요의 계열에 덜 주목하는  
데서 뿐만 아니라, 의무 개념의 이해 방식 자체에서도 드러난다. 가령  
페이튼(Herbert James Paton)은 “칸트에게 있어서 의무는 파생적인 것  
이며 선이 본래적인 것”이라고 주장한다. 어떠한 행위가 우리에게 의무  
로 나타나는 것은 오직 우리가 선의지를 가지고 있기 때문이라는 것이  
다.<sup>61)</sup> 그러나 선의지는 의무의 필요조건이되 의무 개념을 파생시키는 본  
래적인 것의 위치에 있지는 않다. 물론 우리에게 선의지가 없었다면 의  
무도 존재하지 않았겠지만, 반대로 다른 요소 없이 선의지만 있었다 해  
도 역시 의무는 존재하지 않았을 것이다. 그러므로 의무는 선의지로부터  
파생되지 않는다. 오히려 선의지는 다른 이질적인 것들과 함께 의무를  
구성하는 요소이다. 의무 개념은 그것을 구성하는 두 가지 벡터 — 선의  
지와 “어떤 주관적인 제한들과 방해들” — 를 동시에 그리고 동등하게  
고려할 것을 요구한다.

도덕법칙 혹은 그것을 향한 선의지를 의무보다 ‘본래적인 것’으로 보는  
관점은 도덕법칙과 경향성의 결합으로 의무를 서술하는 칸트의 방식 자  
체에 의해 주어지는 것으로 보인다. 그러나 서술의 순서와 발견의 순서  
는 종종 다르다. 지금까지의 고찰이 보여주는 것은 도덕법칙은 인간에게  
오직 ‘의무’의 형태로 존재할 수밖에 없다는 것이다. 즉 도덕법칙에 대한  
의식이 인간에게 ‘이성의 사실’로 주어진다고 할 때 의식되는 것은 ‘하고

60) Zöllner, 「플라톤과 칸트에 있어서 자가지배의 심리정치학」, 56면.

61) Paton, 『칸트의 도덕철학』, 234면.

자 함(Wollen)’이 아니라 ‘해야만 함(Sollen)’, 곧 당위이다. 이렇게 보면 순수한 윤리성의 요소들 — 자유, 도덕법칙 자체, 이성적 존재자 등 — 은 인간적 이성에게 주어진 ‘사실’로서의 의무 의식에 대한 분석으로부터 도출된다고도 할 수 있다.

동물적 경향성과 이성의 결합으로서의 인간에 대해서도 같은 것을 말해 볼 수 있겠다. 동물적 존재자와 이성적 존재자가 먼저 있고 양자의 결합으로 인해 비로소 인간이 사고되는 것이 아니라, 인간을 구성하는 이질적 요소들에 대한 분석이 인간 이외의 다른 존재자들의 특성에 대한 서술로 나타난다고 말이다. 이는 특히 경험적 인식의 대상인 동물적 존재자에 비해 이성적 존재자를 이해하는 데 유용한 관점을 제공한다. 다른 영역에 비해 유독 실천철학의 영역에서 인간이 아닌 이성적 존재자에 대한 고려와 언급이 많은 이유는, 윤리성이란 이성이 다른 요소로부터 해방되어 순수하고 단독적인 상태로 힘을 발휘할 때 달성되는 것이기 때문이다. 다시 말해 이성적 존재자란 (경험적 근거를 갖지 않는) 별도의 존재자를 가리키는 개념이기 이전에, 인간-주체의 이질적 구성에서 이성을 고립시켜 순수하게 고찰하기 위한 방법론적 개념이라고 볼 수 있다. 인간을 구성하되 인간과 동일시될 수 없는 능력이 갖고 있는 힘을 이해하기 위해 그 힘을 순수하게 구현하는 존재자를 상정하는 것이다. 이러한 맥락에서 이성적 존재자의 ‘순수한’ 상태는 역으로 유한한 이성적 존재자로서의 인간의 이질성을 더욱 부각시킨다.

칸트 윤리학의 또 다른 중심 개념인 자율<sup>62)</sup> 역시 지금까지 살펴본 실천적 주체의 이질적 구성과 그것을 반영하는 의무 개념의 복합성을 전제로 이해되어야 한다. 칸트 실천철학에서 자율은 일차적으로 감성에 대한 이성의 자율, 즉 인간-주체 전체의 자율이 아니라 그 주체를 구성하는 하나의 능력이 다른 능력에 대해 갖는 자율이며 그러한 능력과 주체 자체의 동일성은 결코 주어지지 않는다. 그 동일성이 주어질 수 없는 것

62) “의지의 자율은 모든 도덕법칙들과 그에 따르는 의무들의 유일한 원리이다. 이에 반해 의사의 모든 타율은 아무런 책무도 정초하지 못할 뿐만 아니라, 오히려 책무 및 의지의 윤리성 원리에 맞서 있다.”; “도덕법칙은 순수 실천 이성의 자율, 다시 말해 자유 이외에 다른 무엇도 표현하지 않는다. 그리고 이 자유는 그 자체가, 그 아래에서만 준칙들이 최상의 실천 법칙에 부합할 수 있는, 모든 준칙들의 형식적 조건이다.”(KpV, V33)

은, 이성(Reason)은 무조건적인 것 — 자유(Freedom)는 그보다 앞서(earlier)는 조건(condition)을 전제(assumes)함 없이 조건과 조건지어지는 것의 계열(series) 전체를 개시(inaugurates)함이라는 의미에서 무조건적인 것이다 — 즉 무제약자(unconditioned)를 찾는, 그 자체로 무제약적인 능력(power)인 데 반해 유한한 존재자로서의 인간의 본성(nature)은 제약(restriction)되어 있기 때문이다.(KpV, V79) 물론 이 자유의 능력으로서의 이성(Reason)은 우리 밖에 있지 않다. “조건적이고 감성적인 것에 대해 무조건적이고 예지적인 것을 발견하기 위해 우리가 우리 밖으로 나갈 필요가 없도록 해주는 [...] 단 하나의 개념”인 자유가 있기 때문이다.(KpV, V105) 그리고 이것이 인간-주체와 관련하여 자율로서의 윤리(morality)를 말할 수 있게 해주는 조건이다.

자율은 인간이 ‘자기 자신’을 의지(will)의 규정(determination) 근거로 만드는 것이 아니다. 인간의 ‘자기 자신’은 이성만이 아니라 경향성(disposition)으로도 구성되기 때문이다. “자의[의사]의 주관적 규정 근거들에 의거해 자기 자신을 의지 일반의 객관적 규정 근거로 만들려는 성벽(wall)을 우리는 **자기사랑(Selbstliebe)**이라고 부를 수 있고, 만약 자기사랑이 법칙수립자이자 무조건적인 실천 원리가 된다면, 그것은 **자만(Eigendünkel)**이라 일컬어질 수 있다.”(KpV, V74) 그런데 “이성은 모든 자만과 허영심 많은 자기사랑을 굴복시키는 의무 사상을 인간에 있어서 모든 도덕성의 최상의 생활 원리로 삼을 것을 지시명령한다.”(KpV, V86) 즉 이성은 경향성까지 포함한 인간-주체 ‘자기 자신’에 대한 사랑과 그것에 기초한 요구주장의 ‘굴복’을 명령하며 그것이 인간에게 의무로 주어진다. 의무 개념이 정립하는 이러한 상황에서 분명한 것은 “도덕법칙은 의지의 규정 근거로서 우리의 모든 경향성을 방해함으로써 고통이라고 불릴 수 있는 한 감정을 불러일으킨다는 사실”(KpV, V73)이다.

이 모든 것은 이성과 다른 능력들 간의 이질성(heterogeneity), 그리하여 주체 자신과의 비-동일성(unidentity)을 증명한다.<sup>63)</sup> ‘순수’ 이성(Reason)은 인간-주체를 구성하는 관계

63) 물론 이성의 명령은 ‘고통’이라는 부정적인 감정만이 아니라 ‘존경(Achtung)’의 감정도 낳는다. “우리 자신의 판단에 있어서 우리의 자만에 해를 입히는 것, 그것은 사람을 겸허하게 한다. 그러므로 도덕법칙은 불가피하게 모든 사람을, 이들이 자기의 자연본성의 감성적 성벽을 도덕법칙과 비교해볼 때, 겸허하게 한다. 그 표상이 우리 의지의 규정 근거로서 우리의 자기의식 안에서 우리를 겸허하게 하는 것은, 그것이 적극적이고 규정 근거인 한에서 그 자체로 존경을 불러일으킨다. 그러므로 도덕법칙은 주관적으로



에서는 이질적인 것이다. 그리고 이러한 맥락에서 주체의 자율이란 자신 안에 있는 이질적인 것의 목소리를 자신의 것으로 인수하는 것이다. 물론 이때 ‘자신의 것으로 인수함’이란 완전한 동일화를 의미하지 않는다. 그러한 동일화가 이루어진다면 도덕법칙은 의무나 명령이기를 그칠 것이다. 그러나 그러한 일은 불가능하며 그렇게 믿는 것은 **광신**(Schwärmerei)이다. 그러므로 칸트의 도덕철학은 하나의 역설을 제기한다. 자율은 우리 안의 이질적인 것의 이질성을 제거하지 않은 채로 그것을 자신의 것으로 삼음이다. 자율은 자기 자신과의 관계에서 성립함이 분명하지만 그때 자기 자신은 동일성으로 규정되지 않는다. 칸트의 윤리학에서 자율이 의무나 명령의 형태로 나타나는 ‘모순’은 이와 같은 실천적 주체의 분열적 구성 없이는 이해할 수 없다. 사실 “의무의 ‘현실’에서 의무를 지닌 이와 입법자를 통일시킨다고 간주되는 우리라는 것이 균열의 위협을 받게 된다는 게 놀라운 일은 아니다.”<sup>64)</sup> 칸트는 “많은 사람들에게 있어, 그것도 이성을 많이 사용해본 사람들에게 있어 [...] 이성혐오

---

도 존경의 근거이다.”(KpV, V74) 그러나 여기서 초점은 도덕법칙 혹은 이성의 명령이 부정적 감정을 낳느냐 긍정적 감정을 낳느냐가 아니라, 주체와 이성의 동일적 관계를 정립할 수 있느냐 없느냐이다. 이러한 관점에서 보면 고통뿐만 아니라 존경 역시 - 이성을 주체보다 높은 위치에 둔다는 의미에서 - 주체와 이성의 동일성이 아니라 이질성을 나타낸다고 볼 수 있다. 존경이 ‘복종(Unterwerfung)’, ‘강제(Zwang)’, ‘의무(Pflicht)’, ‘강요(Nötigung)’와 같이 실천적 주체의 구성에 있어서의 이질성과 능력 간의 불일치를 드러내는 개념들과 묶이는 것은 그 때문이다. “의지의 법칙에 대한 자유로운 복종의 의식은, 오직 자신의 이성에 의해 모든 경향성들에게 가해지는 불가피한 강제와 결합돼 있는 것으로서, 무릇 법칙에 대한 존경이다. 이 존경을 요구하고 또 불러 일으키기도 하는 법칙은 알다시피 다름 아닌 도덕법칙이다. [...] 이 법칙에 따르는, 일체의 규정근거에서 경향성을 배제하는 객관적으로 실천적인 행위를 일컬어 의무라 하며, 이 배제로 인해 의무는 그 개념상 실천적 강요를, 다시 말해 마지못해서라도 행위하게 하는 규정을 함유한다.”(KpV, V80) 그러므로 도덕법칙에 대한 존경은 이성적 존재자 일반이 아니라 오직 유한한 이성적 존재자에게서만 나타난다. “여기에서 주의해야 할 점이 있다. 즉 존경이 감정에, 그러니까 이성적 존재자의 감성에 미친 작용결과인 한, 그것은 이 감성, 그러니까 또한 도덕법칙이 존경을 강요하는 그러한 존재자들의 유한성을 전제한다는 점과, 그리고 최고 존재자에게나 일체의 감성에서 자유로운 존재자, 그러므로 감성이 실천이성의 아무런 방해도 될 수 없는 그러한 존재자에게는 법칙에 대한 존경이 함께 있을 수 없다는 점 말이다.”(KpV, V76) 한편 동일한 사태에서 불쾌(‘고통’)와 쾌(‘존경’)의 이러한 결합은 숭고에서 일어나는 마음의 움직임과 유사하며, 이러한 관점에서도 능력들 사이의 이질적 관계를 표현한다고 할 수 있다. 숭고에서 나타나는 주체 구성의 이질성에 관해서는 4절 참조.

64) Jean François Lyotard, *Le différend*. Paris : Éditions de Minuit, 1983/진태원 옮김, 『쟁론』. 경성대학교출판부, 2015, 185면.

(Misologie)”가 나타난다고 말하는데(GMS, IV396), 이는 ‘우리’와 이성 사이에 존재하는 이질성의 극적인 표현일 것이다.<sup>65)</sup>

반복해서 확인해왔듯이 이 이질성의 제거는 불가능하다. 도덕법칙이 인간에게 의무이기를 그치는 일은 있을 수 없다. 이는 초월적 이념이 인간에게 가상이기를 그치는 일이 있을 수 없는 것과 마찬가지다. 도덕법칙의 완전한 실현을 위해 영혼의 불사성(不死性)이 요청된다는 사실, 즉 도덕법칙이 의무가 되기를 그치는 데 무한한 시간이 요구된다는 사실은 역으로 그러한 일의 불가능성을 드러낸다.<sup>66)</sup> 쾰러(Günter Zöller)는 자신의 이론적 특이점인, 주체 구성과 정치체 구성 사이의 유비를 유지하는 가운데 덕(Tugend, Virtus)을 이렇게 설명한다.

“칸트가 덕을 ‘모든 능력들과 경향성들을 자기 자신의 (이성의) 힘 아래 놓으라는’ 명령 또는 ‘자기 자신에 대한 지배(Herrschaft über sich selbst)’와 동일시할 때, 그는 윤리적 자아의 구성을 위해서 정치적 지배의 개념을 계속 사용하고 있다. [...] 여기에 사용된 정치적 비유를 이해함에 있어, 고전적 정치사상에서 정치적 지배의 요점이 피지배자의 소멸이 아니라 그들의 통제에 있는 것처럼, 윤리적 문제에 있어서의 자기 지배와 자기명령의 요점은 감정과 욕구의 근절이 아니라 그 통제임을 덧붙일 수 있겠다.”<sup>67)</sup>

65) 이성혐오가 출현하는 것은 이성에 충실한 삶이 생의 행복 및 만족의 관점에서 본능에 따르는 것보다 훨씬 못한 결과를 가져다주기 때문인데, 칸트는 이것이 이성의 무가치함을 증명하기는커녕 오히려 그러한 자연적 만족의 관점을 넘어서는 “또 다른 훨씬 더 품격 있는 [...] 실존의 의도에 대한 이념”(GMS, IV396)을 나타낸다고 말한다. 이러한 논리는 앞서 살펴본 도덕법칙에서 오는 고통과 존경의 논리와 본질적으로 같다.

66) “영혼의 불사성을 위한 칸트의 논증은 우리가 도덕적 행동에 대한 보상의 권한을 지닌다는 게 아니라 우리의 의지를 윤리 법칙에 동화해가는 수고스러운 노동이 무한히 앞으로 나아가야만 한다는 것이다. [...] 칸트는 낙원을 최종 상태로써 영원한 연옥으로 대체한다고 할 수 있을 것이다.”(Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie : Rückblick auf den deutschen Geist*. München : C.H. Beck, 2013/이신철 옮김, 『독일 철학사 : 독일 정신은 존재하는가』, 에코리브르, 2015, 130면) 칸트에 따르면 평범한 지성조차 윤리성을 명확하게 담지하는 데 반해, 그 윤리성의 완전한 달성은 영혼의 불멸을 요청한다. 즉 누구나 도덕법칙을 알지만 누구도 도덕법칙에 완전히 도달할 수 없다. 주체 내부의 능력들의 분열은 이처럼 도덕법칙에 대한 인식과 실천 사이의 간극으로도 나타난다. 인식은 도덕법칙이 이성의 사실임으로 인해 이성적 존재자로서의 인간 누구에게나 주어진다. 그러나 그것의 실천은 이성뿐만 아니라 다른 능력들까지 포함하는 주체 전체의 일이다.

중요한 것은 명령자가 자신의 선택에 따라 근절이 아니라 통제에 초점을 맞추는 것이 아니라, 애초부터 근절은 불가능하며 ‘통제’에 초점을 맞추는 것은 불가피한 선택이라는 사실이다. 지배는 늘 저항을 함축한다. 저항의 완전한 제거는 피지배항의 소멸로만 가능할 것인데 피지배항이 소멸하면 지배 역시 성립하지 않기 때문이다.<sup>68)</sup> 지배는 투쟁을 배제하지 않는다. ‘자기 자신에 대한 지배’로 정의되는 덕이 또한 “**투쟁** 중에 있는 도덕적 마음씨”(KpV, V84)이기도 한 것은 그 때문이다. 그리고 인간이 자신에게 기대하고 허락할 수 있는 최선의 도덕적 상태는 이 덕의 상태이다. 이러한 의미에서 “칸트적 의미의 윤리적 주체는 결코 내 안에 실재하는 ‘타자’로 정의된 자연적 경향성에서 해방되는 주체가 아니라, 나의 자연적 경향성과 나의 이성적 본질 사이의 괴리가 취하될 수 없다는 사실을 인정하는 자이다.”<sup>69)</sup>

67) Zöller, 「플라톤과 칸트에 있어서 자기지배의 심리정치학」, 56면.

68) 이는 권력은 자유를 전제하며, “자유로운 주체들에게만, 그리고 그들이 자유로운 한에서만 행사된다”는 푸코의 말이 함축하는 논리와 통한다.(Foucault, “The Subject and Power”, 222면)

69) 이행남, 「타자 안에서 자기 자신임 - 헤겔의 인륜성 이론에서 상호 인정과 자기 형성의 이념」, 『철학연구회 학술발표논문집』, 철학연구회, 2018, 51면. 인용된 부분에 이어지는 이행남의 논의는 저 ‘괴리’를 극복되어야 할 것으로 전제하고, 그 극복이 헤겔에게서 이루어진다고 본다. “헤겔은, 우리 안에 실재하는 한갓된 자연 충동이나 동물적 욕구의 1차적 자연으로부터 참으로 ‘해방’되기 위해서는, 그것을 단지 이성의 ‘타자’로 간주하는 칸트적 모델과는 다른 방식이 필요하다고 본다. 헤겔은 인간의 자연으로부터 이성을 성공적으로 분리하는 이분법적 구별의 접근법 대신에, 이성에 의해서 자연이 적극적으로 도야되는 유기적 종합의 접근법을 채택한다. 인간이 자연 충동과 욕구에 지배되는 동물성의 상태에서 ‘해방’되기를 원한다면, 이런 1차적 자연에 지배되지 않도록 자신의 내적인 주관성을 질적으로 전혀 다른 성격의 것으로 ‘만들 수’ 있어야 한다는 것이다. 즉 인간은 자기 안의 자연적 주관성을 이성적 주체로서의 나의 ‘타자’로 구별하면서 강하게 억압할 때가 아니라, 1차적 자연에 사로잡혀 있는 나의 내면을 객관적 이성에 부합되는 “2차적 자연”으로 질적으로 변형하고 도야될 수 있어야 한다. 그때 비로소 인간은 - 칸트의 도덕적 인격자라면 타율성의 원천으로 배제해 버렸을 - 내 안의 ‘타자’와도 같은 자연적 경향성을 ‘나 자신의 것’으로 만들 수 있다.”(이행남, 같은 글, 51-52면) 이처럼 헤겔의 입장은 주체 구성에 있어서 이질성의 제거와 동일성의 회복을 당연한 과제로 전제하는 데 반해, 본고는 칸트 주체 구성 모델의 강점이 내 안의 타자를 ‘나 자신의 것’으로 만들지 않는다는 데, 즉 주체 내부의 분열과 긴장을 그대로 인수하는 방식을 고민하는 데 있다고 본다. 칸트가 단순히 헤겔에게서 만개하게 될 철학적 노선을 맹아적 상태로 품고 있거나 헤겔에게서 해결될 문제를 미처 해결하지 못하고 제기하기만 한 사상가가 아니라 헤겔과 명확히 구별되는 사유 노선의 선구로 해석될 수 있

앞서 보았듯이 칸트는 그러한 인정의 거부를 광신이라 칭한다. 광신이란 “가장 일반적인 의미에서 원칙에 따라 피해진 인간 이성의 한계로부터의 벗어남”이며, 그중에서도 도덕적 광신은 인간이 의무가 아닌 다른 방식으로 도덕법칙과 관계할 수 있다는 생각, 즉 인간이 신성성<sup>70)</sup>에 도달할 수 있다는 생각이다.(KpV, V85) 칸트의 말대로 그러한 일은 ‘인간 이성의 한계로부터의 벗어남’을 통해서만 가능할 것이다. 인간 이성의 한계란 이성이 인간이라는 형식의 능력들의 관계와 그러한 관계가 불가피하게 담지하는 이질성에서 비롯하는 것이므로 저 벗어남은 인간적 주체 구성의 이질성에서 벗어남을 의미한다. 여기서 칸트의 입장은 분명하다. 우리가 벗어나야 할 것은 우리를 구성하는 이질성이 아니라 그러한 이질성에서 벗어날 수 있다고 생각하는 ‘광신’인 것이다.

#### 4. 숭고와 천재 : 폭력이 된 이질성과 능력 그 자체의 변화

---

다면 바로 그러한 측면 때문일 것이다. 칸트 철학 전반의 경향에 대한 다음과 같은 강영안의 평가 역시 이러한 필자의 인식과 같은 궤에 있다고 하겠다. “칸트와 칸트의 후예들은 바로 이 점에서 구별된다. 칸트는 그것이 실체이든, 주체이든, 또는 이성이든 또는 신이든 어떤 하나의 개념이나 이념으로 세계 전체를 일원론적으로 통합하고자 하지 않았다. 칸트 이후 철학자들이 칸트를 계승하면서도 칸트에 대해 불만을 가진 것은 바로 이 점이었다고 할 수 있다. 칸트는 주체의 자기의식을 모든 것의 ‘최고점’이라고 생각하면서도 그것을 통해 전체를 결코 하나로 묶지 않았다. 그렇게 하지 않았다는 것은 내가 보기에는 칸트의 약점이기 보다는 오히려 위대한 점이고 이 점에서 역시 칸트는 아직도 공부할 가치가 있는 철학자로 보인다.”(강영안, 『주체는 죽었는가 : 현대 철학의 포스트모던 경향』, 문예출판사, 1996, 15면)

- 70) “의지의 신성성은 필연적으로 원형(Urbild)으로 쓰일 수밖에 없는 실천 이념이요, 이 원형에 끝없이 접근해가는 것이 모든 유한한 이성적 존재자가 할 수 있는 유일한 것이다. 그리고 그 때문에 그 자신 신성하다고 일컬어지는 순수한 윤리 법칙은 이 실천 이념을 지속적으로 그리고 정당하게 이성적 존재자들의 눈앞에 둔다. 이 원형을 향한 의지의 준칙의 무한한 진행과 지속적인 진보에 대한 이성적 존재자들의 불변성(Unwandelbarkeit)을 확보하는 것, 다시 말해 덕이야말로 유한한 실천이성이 이룩할 수 있는 최고의 것이다. 그리고 덕 자체로 말하면, 그것은 적어도 자연적으로 얻어진 능력으로서는 결코 완성될 수가 없다.”(KpV, V32-3)

“숭고한 것이란 그 표상이 마음으로 하여금 자연의 도달 불가능성을 이념들의 현시로 생각하도록 규정하는 (자연의) 대상(ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.)이다.”(V268)<sup>71)</sup> 그러므로 숭고의 분석학은 초월적 변증학이 다루는 것과 같은 문제, 즉 무한의 이념을 자연을 매개로 미감의(감성의, ästhetisch) 영역에서 다룬다. 초월적 변증학에서는 감성의 한계 밖에 ‘가상의 초점’으로 놓여 있던 것이 숭고의 분석학에서는 감성의 영역 안으로 들어와 감성의 작용을 직접 규정한다. 그 결과 초월적 변증학에서 작동했던 변증법은 숭고의 분석학에 와서 주체 안에 한결 더 선명한 운동과 결과를 남긴다.<sup>72)</sup> 다시 말해 숭고의 분석학은 칸트 철학에서 능력들의 상충과 갈등, 그리고 그 결과가 가장 명확하고 풍부하게 드러나는 부분이다. 여기서 능력들의 불일치는 ‘폭력’에 이를 정도로 격화되고 그 결과는 능력들 사이의 합일 뿐만 아니라 능력 자체의 동일성을 불안정하게 만드는 정도에 이른다.

숭고의 특성은 <미감적 판단력 비판>의 또 다른 대상인 미적인 것(das Schöne)과의 대비 속에서 잘 드러난다. 미적인 것은 한정(Begrenzung), 즉 한계의 정립에 의해 규정되는 대상의 형식에서 성립하는 반면, 숭고는 무한정성(Unbegrenztheit)을 표상토록 하는 무형식의 대상을 매개로 체험된다.(V244) 자연이 “그것의 혼돈에서 또는 가장 거칠고 불규칙적인 무질서와 황폐에서 [...] 숭고의 이념을 가장 많이 일으키는 것”은 그 때문이다.(V246)

취미판단에서는 대상의 형식이 그 자체로 주관적으로 합목적적인 것으로 판정될 수 있는 데 반해, 자연의 무질서와 무형식은 “우리 판단력에 대해

71) 『판단력비판』에서의 인용이 빈번한 이번 절에 한하여 『판단력 비판』에서 인용시 저작 표기(‘KU’)는 생략하고 베를린 학술원판의 권수(‘V’)와 면수만 적는다.

72) 숭고에서 능력들의 일치는 불일치를 통해서만 주어지고 쾌는 반드시 불쾌를 경유해야 한다. 들뢰즈는 숭고의 분석학을 두고 “칸트가 능력들에 대한 변증법적 개념화에 이 경우보다 더 가까이 다가간 적은 없었다”고 말한 바 있다.(Gilles Deleuze, “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant”, *Revue d’esthétique*, vol. XVI, n. 2, avril-juin. Paris: PUF, 1963/박정태 옮김, 「칸트 미학에서의 발생의 이념」, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사, 2007, 196면)

서 **반목적적**(zweckwidrig)이고, 우리의 **현시능력**(Darstellungsvermögen)에는 **부적합**(unangemessen)하며, 상상력에 대해서는 말하자면 **폭력적**(gewalttätig)인 것으로” 나타난다.(V245) 즉 숭고 판단에서 자연은 우선 고통과 불쾌, 폭력으로 경험된다. 그러나 이러한 반목적성, 부적합성, 폭력성이 능력들의 관계와 상호작용 속에서 쾌의 감정으로 전환되므로 숭고의 체험은 급격한 감정의 변전(變轉)을 함유한다. 그리하여 미적인 것에 대한 취미는 “정지한(평정한, ruhig) 관조 속에 있는 마음”을 전제하는 반면, 숭고의 감정은 “마음의 동요(운동, Bewegung)”를 특징으로 한다.(V258)

무한정, 무질서, 무형식, 반목적성, 부적합성, 폭력성, 동요. 숭고를 특징짓는 이러한 표현들은 숭고의 경험이 일단은 부정성에서 출발함을 보여준다.<sup>73)</sup> 숭고의 체험은 자연의 대상을 계기로 하되 그 대상이 주체에 대해 그 자체로 합목적적인 것으로 경험되지 않는다는 점이다. 미적인 것에서는 “대상이 우리의 판단력에 알맞도록 말하자면 미리 규정되어(vorherbestimmt) 있는 것처럼 보이며,”(V245) 그러한 한에서 “자연 그 자체에 있어서의 합목적적인 것을 지시하는 것”으로 사고될 수 있지만, 자연의 형식이 아니라 혼돈, 무질서, 황폐에서 시작하는 숭고는 자연에서 어떠한 합목적성도 지시하지 않는 것이다.

그렇다면 숭고 판단이 함유하는 ‘쾌’는 어디에 근거하는가? 자연, 즉 주체의 외부가 아니라면 내부일 수밖에 없을 것이다. 자연의 무형식과 무질서를 매개로 하여 느껴지는 불쾌의 진정한 원인은 사실 인간의 마음 안에 있으며 그 불쾌가 쾌로 전화하는 이유 또한 주체를 구성하는 능력

---

73) 김상봉에 따르면 숭고의 체험이 부정성을 본질적인 계기로 함축한다는 칸트의 생각은 버크(Edmund Burke)에게서 전해진 것으로 보인다. 버크의 책 『숭고한 것과 미적인 것에 대한 우리의 관념들의 기원에 대한 철학적 탐구』(*A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*)가 처음 출판된 것은 1757년이지만 독일어로 번역된 것은 1773년이다. 칸트가 이 책이 번역되기 이전인 1764년에 쓴 『미와 숭고의 감정에 대한 관찰』(*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*)에서는 숭고의 부정성이 의식되고 있지 않은 데 반해, 1790년에 출간된 『판단력 비판』에서는 처음부터 그것이 명확히 부각된다. 그러나 버크의 탐구가 경험적이고 현상적인 차원에 머무르는 데 반해, 칸트는 숭고의 부정성을 초월적 차원에서, 즉 능력들의 불일치와 갈등이라는 차원에서 해명한다는 데 결정적인 차이가 있다.(김상봉, 『나르시스의 꿈 : 서양정신의 극복을 위한 연습』, 한길사, 2002, 102-104면 참조)

들의 관계에 있다. 그러므로 “숭고성은 자연의 사물 속이 아니라, 오직 우리 마음 안에 함유되어 있다.”(V264)<sup>74)</sup> 우리가 자연의 사물을 숭고하다고 할 때 그 “자연의 숭고한 것은 단지 비본래적으로만 그렇게 불리는 것”(V280)이며, 본래 우리의 주관 안에 있는 것에 대한 판정을 객관에 관한 것으로 뒤바뀌 말한다는 점에서 숭고 판단은 일종의 “허위진술(Subreption)”(V257)이라 할 수 있다.<sup>75)</sup> 주체와 그 외부의 관계로 보이는 문제의 본질이 주체 내부의 능력들의 관계에 있음을 밝힌다는 점에서 칸트의 숭고론은 명확히 초월철학적이다. 칸트 자신이 직접 이렇게 말한다.

“자연의 미에 대해서는 우리 밖에서 근거를 찾아야 하지만, 숭고에 대해서는 단지 우리 안에서, 그리고 자연의 표상에 숭고성을 집어넣는 사유방식 안에서(bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt) 그 근거를 찾지 않으면 안 된다.”(V246)

우리는 계몽과 비판철학의 관계를 일반적인 수준에서 고찰하는 IV장에서 칸트가 자신의 초월철학에서 도입한 ‘사고방식의 혁명’의 요체는 우리 마음의 능력들에서 비롯하는 질서와 규칙성을 자연 안에 ‘집어넣음(Hineinbringen)’으로 이해되는 주체의 자발적 행위에 있으며, 이것이 ‘초월적’이라는 술어가 본질적으로 의미하는 바이자 비판철학에서 자율이라는 개념이 일차적으로 함의하는 바라는 것을 살펴보았다. 숭고의 분석학에서 이 ‘집어넣음’의 테마가 다시 등장한다는 사실은 숭고론 역시 인식론과 마찬가지로 초월적 주체의 구성에 관한 것이라는 점을 상기시킨다. 차이는 인식의 영역에서 마음의 능력이 자연에 집어넣는 것이 질

74) 다음의 구절도 참조. “진정한 숭고함은 오직 판단하는 자의 마음에서 찾아야지, 그것에 대한 판정이 마음의 그러한 정조를 야기하는 자연객관에서 찾아서는 안 된다[.]”(V256)

75) “숭고의 경우 모든 것은 주관적이다. 즉 모든 것은 능력들 사이의 주관적 관계이다. 숭고는 오로지 투사(projection)를 통해서만 자연과 관계한다.”(Deleuze, 『칸트의 비판철학』, 95면)

서와 규칙성이라면 숭고에서는 자연의 질서가 부재하는 것처럼 보이는 곳에 마음이 이념을 집어넣는다는 것이다. 물론 이 ‘집어넣음’은 직접적일 수 없다. 이념은 — 적어도 ‘이성이념(Vernunftidee)’은<sup>76)</sup> — 자연 안에 자리할 수 없고 감성적인 방식으로 현시될 수 없기 때문이다. 이념은 ‘현시될 수 없음’을 통해, 즉 부정적인 방식으로 현시될 수밖에 없다. 숭고의 분석학은 이와 같은 이념의 ‘현시될 수 없음’을 통해 ‘현시됨’의 기제(機制)에 관한 것이다.<sup>77)</sup>

칸트에 따르면 우리는 “단적으로 큰 것(was schlechthin groß ist)”을 숭고하다고 부른다.(V248)<sup>78)</sup> 이것이 수학적 숭고(das mathematisch-Erhabene)이다. 단적으로 큰 것은 “절대적으로, 모든 관점에서 (일체의 비교를 넘어서) 크다.” 그것은 일체의 비교를 넘어서 있으므로, 즉 상대적이지 않으므로 “순전히 자기 자신과만 동일한 크기”이다.(V250)<sup>79)</sup> 크기에 있어 절대적으로 자기동일적인 것은 무한이다. 모든 유한한 것은 한계지어져 있다는 사실 그 자체로 인해 자신의 한계 외부에 있는 것과의 비교가능성을 피할 수 없기 때문이다.<sup>80)</sup> 그런데 현상계에 있는 모든 것은 유한하다. “현상들의 크기 규정은 어떤 크기에 대한 절대적인 개념을 결코 제공할 수 없고, 언제나 단지 하나의 비교개념을 제공할 수 있을 뿐”이다.(V248) 다시 말해 단적으로 큰 것, 크기에 있어서 비교될 수 없는 것, 무한한 것은 감성의 세계인 자연에 존재하지 않는다. 그러므로 “감관의 대상일 수 있는 것은 아무것도 숭고하다고 불릴 수 없다.” 숭고는 자연의 대상에서 성립하지 않는다. “숭고는 자연의 사물들 속에서가 아니라, 오직 우리의 이념들 안에서 찾아야 한다는 결론”은 이러한 맥락을 갖는다.(V250)

76) 이러한 단서는 물론 ‘미감적(감성적) 이념(ästhetische Idee)’을 염두에 둔 것이다.

77) “이성의 이념들은 그에 적합한 현시가 가능하지 않음에도 불구하고, 감성적으로 현시되는 바로 이 부적합성을 통해 환기되고 마음속으로 소환된다.”(V245)

78) 숭고는 롱기노스에서부터 크기의 문제였다. 문제의 숭고함을 주로 논했던 롱기노스는 숭고한 문제의 원천들 가운데 첫 번째로 “생각에 있어서 큰 것을 만들어내는 능력”을 꼽는다.(김상봉, 『나르시스의 꿈』, 79면 참조)

79) “숭고한 것은 그것과 비교하면 다른 모든 것이 작은 것이다”라고 표현할 수도 있다.(V250)

80) “무한한 것[무한자]은 (한날 비교적으로가 아니라) 단적으로 크다. 이것과 비교하면 [...] 다른 모든 것은 작다.”(V254)



그러나 이념 자체만으로 숭고의 감정이 발생하는 것은 아니다. 우리가 오직 이성만을 가지고 있다면 초월적 가상도, 의무도 존재하지 않을 것 이듯이, 주체가 이념의 능력만으로 구성된다면 숭고의 감정은 일어나지 않을 것이다. 숭고 판단이 취미 판단과 마찬가지로 미감적(감성적) 판단 인 한에서 그것은 감성의 계기를 필연적으로 포함하며, 역시 취미 판단 과 마찬가지로 숭고 판단이 포함하는 감성의 계기란 상상력이다. 차이는 취미 판단의 쾌가 상상력과 **지성의 일치**에서 오는 데 반해, 숭고 판단의 쾌는 상상력과 **이성의 상충(Widerstreit)**에서 온다는 것이다.(V258)

전체성을 요구하는 이성의 목소리<sup>81)</sup>는 “결코 전체로 포착될 수 없는 크기들에 대해서조차 전체성을 요구하며, 따라서 [이 크기를] 하나의 직 관으로 총괄할 것”을 요구한다.(V254) 상상력은 순차적으로 주어지는 일 정한 크기를 포섭하는 작업인 포착(Auffassung, apprehensio)에서는 어 려움을 겪지 않으며 무한히 진행할 수 있지만, 그 모든 것을 동시에 하 나의 직관에서 현시하는 총괄(Zusammenfassung, comprehensio)에서는 무한히 나아갈 수 없으며 일정한 한계에 부딪히기 마련이다.(V251-25 2)<sup>82)</sup> 그런데 이성은 무한한 것의 총괄을 요구한다. 사실 감성세계의 무 한함은 오직 **이념적 전체성**으로만 **사고**될 수 있으며 따라서 그것의 총괄 은 감성이 아닌 “순수한 지성의 크기 평가”(V255)에서만 가능하다. “무 한한 것[무한자]을 모순 없이 **생각만이라도 할 수 있기** 위해서는 그 자 신 초감성적인 능력이 인간의 마음에 있을 것이 요구”되며 “무한한 것을 **하나의 전체**로서 생각만이라도 할 수 있다는 사실은 감각의 모든 척도를 뛰어넘는 마음의 능력이 있음을 알려준다”고 말할 수 있는 것은 그 때문 이다.(V254) 그러므로 감성의 능력인 상상력은 심지어 그것을 ‘생각만이 라도 할 수 있기 위해서는’ 초감성적 능력이 필요한 일을 사고가 아닌

81) “이성은 절대적 전체 이외에는 다른 어떤 일정한, 모든 사람에게 타당한 그리고 불변 적인 척도를 인식하지 못한다.”(V257)

82) “순차적으로 포착된 것의 하나의 순간 속에 총괄함은 상상력의 전진에서의 시간조건들 을 다시 폐기하고 동시임(Zugleichsein)을 직관화하는 하나의 배진이다. 그러므로 이 총괄은 (시간의 계기는 내감과 하나의 직관의 조건이므로) 상상력이 내감에게 강제력 (Gewalt)을 가하는 상상력의 하나의 주관적 운동으로, 이 강제력은 상상력이 하나의 직 관에 포괄하는 양이 크면 클수록 더욱더 현저해질 수밖에 없는 것이다.”(V258-9)

감성의 방식으로 감당하기를 요구받고 있는 것이다. 다시 말해 숭고의 체험에서 상상력은 자신의 고유한 영역과 작용원리에 대한 폭력적인 침해를 경험하며 본래 자신의 것이 아닌 일을 하도록 강요받는다. 이러한 상황에서 상상력이 자신의 “제한과 부적합성”만을 드러내는 것은 당연하다 할 것이다.(V257)

그러므로 숭고의 감정은 우선은 “미감적인 크기 평가에서 상상력이 이성에 의한 평가에 부적합함에서 오는 불쾌의 감정”이다. 그러나 그것은 동시에 쾌감이기도 한데 이 쾌감은 “최대의 감성적 능력도 [이성이념에] 부적합하다는 바로 이 판단이 이성이념들과 합치하는 데서” 일깨워진다.(V257) 주체가 이념의 능력을 보유하고 있지 않다면 상상력이 이념을 현시할 수 없음에서 주체는 온전히 자신의 무능만을, 따라서 오직 고통만을 경험할 것이다. 그러나 상상력의 무능을 초래하는 원인이 주체 자신 안에 있는 한에서 그 무능은 그것의 원인인 주체의 또 다른 능력에 대한 의식을 촉발하며 그 의식이 미감적으로 쾌로 경험된다. 숭고 판단은 자연의 대상을 매개로 하는 미감적 판단이며 그러한 한에서 상상력의 개입과 실패는 필연적이기 때문에, 이 쾌는 “오직 불쾌를 매개로 해서만 가능한 쾌”(V260)이다. 즉 숭고에서 쾌의 감정이 상상력의 무능력을 매개하지 않는 일은 불가능하다. 그리고 그러한 한에서 능력들의 불일치와 그로 인한 불쾌는 제거불가능하다. 숭고의 경험에 ‘조화’와 ‘합목적성’이 있을 수 있다면, 그것은 오직 이성과 상상력의 “상충(Widerstreit)”과 “대조(Kontrast)”를 통해서일 뿐이다.(V258) 그러므로 숭고는 주체에게 분열적 체험일 수밖에 없다. 숭고의 경험은 “주체 자신의 무능력이 동일한 주체의 무제한적인(unbeschränkt) 능력의 의식을 드러내고, 마음은 그 무제한적인 능력을 오직 그 자신의 무능력에 의해서만 미감적으로 판정할 수 있음으로써 가능”한 일이다.(V259)

이러한 주체의 분열은 역학적 숭고(das dynamisch-Erhabene)의 경험에서도 분명하다. 역학적 숭고를 경험할 때 우리는 자연의 위력에 직면하여 “우리를 그 위력에서 독립된 것으로 판정하는 능력과 자연을 넘어서는 우월성(Überlegenheit)”을 우리 자신 안에 환기한다. 이 우월성은

“우리 밖의 자연으로부터 침해를 받아 위협에 처할 수 있는 것과는 **전적으로 다른 종류의 자기보존**”의 기초에 있다. 이 경우 자연 — “폐허를 남기고 가는 태풍, 파도가 치솟은 끝없는 대양, 힘차게 흘러내리는 높은 폭포”(V261) 등 — 이 숭고하다고 판정되는 것은 그것의 위력이 두려움을 불러일으키기 때문이 아니라 오히려 “**우리 안에 (자연이 아닌) 우리의 힘**”을 불러일으키기 때문이다. 이 힘은 자연적 존재자로서의 우리가 아닌 이성적 존재자로서의 우리가 보유하는 힘이며, 이러한 힘을 보유하는 우리는 자연적 존재자가 아닌 이상 우리 밖의 자연에 의해 위협에 처할 수 있는 것과는 ‘전적으로 다른 자기’로서 보존된다. 이 ‘전적으로 다른 자기’는 그것과 다른 우리가 심려하는 모든 것 — 칸트는 재산, 건강, 생명을 예로 드는데 거의 모든 ‘우리’에게 이것들은 실로 모든 것이다 — 을 작은 것으로 간주한다.(V262) 우리 안에 있는 ‘전적으로 다른 자기’의 힘은 이처럼 우리가 심려하는 모든 것을 작은 것으로 간주하는 까닭에 우리에게 고통을 주지만, 바로 그 동일한 이유로 인해 존경의 대상이 된다.<sup>83)</sup> 그러므로 숭고성은 주체가 분열되는 한에서, 즉 “우리가 우리 안의 자연보다 우월하다는 것을 [...] 의식할 수 있는 한에서” 성립하며, 이 분열은 앞서 초월적 변증학과 도덕철학에서 살펴봤던 주체의 분열과 동일한 종류의 것이다. 요컨대 숭고는 칸트 철학을 관통하는 주체 구성에 있어서의 능력들 사이의 이질성이 미감적인 방식으로 나타나는 것이라 하겠다.

무한이 단순히 우리와 우리의 유한성에 대해 외적이고 대립적이기만 하다면 그것은 결코 우리 안에 쾌를 낳을 수 없을 것이다. 즉 숭고 판단에서 쾌의 발생 자체가 우리 안에 있는 무한의 능력을 증명한다.<sup>84)</sup> 그러나 동시에 그러한 쾌가 반드시 불쾌를 매개로 한다는 사실은 우리가 그 무

83) 물론 이는 앞서 살펴본 대로 도덕법칙에 관해 주체가 느끼는 감정과 유사하다. “자연의 숭고한 것에 대한 감정은 도덕적인 것에 대한 감정의 정조와 비슷한 마음의 정조가 그 감정과 결합되지 않고서는 능히 생각될 수가 없다.”(V268)

84) 칸트에 따르면 이성은 무한과 관계하는 능력일 뿐 아니라 그 자체가 “감관의 모든 척도를 뛰어넘는 마음의 능력”(V250), 즉 무한한 능력이다. “숭고의 체험이란 [...] 무제한적인 크기로서의 이성이 자연 가운데서 자기 자신을 반성할 때 성립한다.”(김상봉, 『나르시스의 꿈』, 119면)

한의 능력과 완전히 동일화될 수 없음을 드러낸다. 즉 무한의 능력은 우리 안에 있지만 다른 이질적 능력들과의 관계 속에 있는 한에서만 우리 안에 있으며, 그러한 한에서 그와 같은 이질적 능력들의 관계로 구성되는 우리 자신과 비-동일적인 관계에 있다. 칸트 철학에서 능력들은 서로에 대해 이질적인 관계에 있으며 그러한 것으로서 주체 자신과 비-동일적 관계를 맺는다.

서두에 언급했듯이 숭고의 분석학, 그리고 그것을 포함하는 미감적 판단력 비판에서 나타나는 능력들 사이의 이질성과 불일치에서 특징적인 점은 그것이 주체 구성에 있어서의 동일성뿐만 아니라 특정한 능력 자체의 동일성까지도 불안정하게 한다는 데 있다. 즉 숭고에서 상호관계하는 능력들 사이의 이질성은 그 관계를 이루는 항에 대해 외적인 것으로 머물지 않고 능력 내부로 침투하여 능력 자체를 변화시킨다.

변화가 대칭적인 것은 아니다. 이성이념은 본래 감성적으로 현시될 수 없는 것이고 따라서 감성적 능력의 최대의 역량도 그것에 부적합하다는 사정은 미리 정해져 있던 것이다. 그리고 이처럼 이성이념의 감성적 현시 불가능성이 본래적인 한에서 상상력의 실패와 부적합성이 이성이념들과 합치하는 것 역시 당연하다. 이성은 본래 불가능한 일을 상상력에게 요구하고 그 본래적 불가능성의 현실화를 통해 자신의 역량을 확인한다. 그러므로 숭고 판단에서 “이성은 심미적인 방식으로 자기복귀와 자기반성을 수행하는 것이다. 이런 의미에서 숭고의 체험이란, 한마디로 말하자면, 감정을 통한 이성의 자기의식이다.”<sup>85)</sup> 요컨대 숭고 판단에서 이성은 본래적인 자기에 머문다.

그러나 상상력은 다르다. 지금까지 보았듯이 이념은 감성의 차원에서는 불일치와 부적합의 방식으로밖에 나타날 수 없다. 이념을 현시하고자 하는 것은 상상력의 충동도, 원리도 아니다. 그러므로 필연적으로 실패할 수밖에 없는 상상력의 시도는 강요된 것이다. 숭고에는 “감성에 대해 위협적인 것(das Abschreckende für die Sinnlichkeit)”이 존재하는바,

---

85) 김상봉, 『나르시스의 꿈』, 120면

이것은 “감성에게는 심연과 다름 없는 무한자를 전망하도록 하기 위해서” 이성이 감성에게 행사하는 하나의 강제력인 것이다.(V265) 심지어 이 강제력은 내재화되어 “이성의 도구로서의 상상력 자신에 의해 행사되는 것으로 표상된다.”(V269) 그러나 이러한 ‘자발적 강제’에는 일종의 전도(轉倒)가 숨어 있는데, 그것은 상상력이 그 도구로 기능하는 이성은 역으로 상상력의 확장에 복무하는 이성이라는 사실이다.(V256) 상상력은 무한자라는 심연을 마지못해 들여다보지만<sup>86)</sup>, 본래 자신에게 금지되어 있던 그 일을 통해 자신의 경계가 제거되고 자신이 무제한적(unbegrenzt)이 됨을 느낀다.(V274)<sup>87)</sup> 그러므로 숭고에서 있어서 흡족은 단순히 이성의 자기반성과 자기복귀에서 오는 감정이 아니라 “상상력 그 자체의 확장에 대한 흡족”(V249)이다. 그것은 “상상력의 자유가 상상력 자신에 의해 박탈되는 감정”이지만 동시에 상상력이 “자기가 희생하는 것보다 더 큰 확장과 위력”(V269)을 얻는 것으로부터 오는 감정이기도 하다. 이 위력은 “우리 자신 안에 있는 자연보다도 [...] 우리 밖의 자연보다도 우월한 바로 그 상상하는 능력의 위력”이며, 그러한 것으로서 “상상력은 자연의 영향에 대한 우리의 독립성을 주장”한다.(V269) 물론 그러한 주장은 본래 이념의 능력인 이성에게만 허락된 것이었다. 따라서 이성과 마찬가지로 그러한 주장을 할 수 있게 된 이성의 도구로서의 상상력은 그 자체가 이념의 능력이 된다. 들뢰즈는 이렇게 설명한다.

“이성의 폭력 아래 자기의 자유를 잃어버렸다고 믿는 바로 그 순간에 상상력은 지성의 모든 구속으로부터 해방되기 시작하며, 또 바로 그 순간에 상상력은 지성이 상상력 자신에게 감추어왔던 것을 발견하기 위해, 즉 상상력 자신의 초월적인 근원이라고도 할 수 있는 자신의 초감성적 용도를 발견하기 위해 이성과의 일치 속으로 들어간다. [...] 상상력 또한 초감성적 용도를 지닌다는 것, 이것이 숭고함의 분석학이 우리

86) “(상상력이 직관의 포착에서 그것에까지 추동되는) 초절적인 것(das Überschwengliche)은 상상력에 대하여 말하자면, 상상력이 그 속에 빠져버릴까 두려워하는 심연이다.”(V258)

87) “상상력이 모든 면에서 자신을 넘어서는 어떤 것을 통해 자기의 한계에 직면할 때 상상력은 자기 고유의 한계를 넘어 버린다.”(Deleuze, 『칸트의 비판철학』, 93면)

에게 주는 가르침이다.”<sup>88)</sup>

들뢰즈는 ‘이성과의 일치’라고 표현했지만, 이성의 폭력과 강제 하에 자신의 ‘본질’을 상실하고 그를 통해 확장과 자유를 얻은 상상력은 이성과 같아지는 것이 아니라 이성도, (기존의) 상상력도 아닌 새로운 능력이 된다. 상상력에 ‘초감성적 용도’가 더해진 이 새로운 **초감성적 상상력**은 초감성적 용도를 갖는 한에서는 이성과 마찬가지로 이념의 능력이지만 ‘상상력’인 한에서는 — ‘초감성적’이라는 술어와 모순되게도 — 감성의 능력인 까닭에 (‘천재’라는 창조적 주체의 형상 속에서) “미감적 이념(ästhetische Idee)”이라는 변종을 낳는다.<sup>89)</sup> 미감적 이념이란 “많은 것을 사고하도록 유발하지만 그럼에도 어떤 특정한 사유, 다시 말해 어떠한 특정한 **개념**도 그것에 충전할(adäquat sein) 수 없는, 따라서 어떠한 언어도 그에는 온전히 이를 수 없고 설명할 수가 없는 그러한 상상력의 표상”을 뜻한다. 그러한 한에서 그것은 “어떠한 직관(즉 상상력의 표상)도 충전할 수 없는 개념”인 이성이념(Vernunftidee)의 “대립물(대칭물, Gegenstück)”이다.(V314) 칸트는 “미감적 이념들을 현시하는 능력(das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen)”을 “마음에서 생기를 불러일으키는 원리(das belebende Prinzip im Gemüte)”로서의 “정신(Geist)”과 동일시한다.(V313) 그런데 미감적 이념은 상상력의 표상이므로 정신이란 이념의 능력으로서의 상상력이다. 즉 정신은 칸트가 새로운 ‘초감성적 상상력’에 부여한 이름이다. 정신의 규정에서 드러나듯이 초감성적 상상력, 즉 미감적 이념의 첫째가는 기능은 ‘삶(Leben)’을 부여하고 촉진하는 것이다. 미감적 이념은 “하나의 개념에 언표할 수 없는 많은 것을 덧붙여 생각하게 하며, 이러한 언표할 수 없는 것에 대한 감정이 인식능력들에 생기를 불어 넣어주며, 한갓된 문자인 언어에 정신을 결합

88) Deleuze, 「칸트 미학에서의 발생의 이념」, 94면.

89) 개념과 직관, 이성(지성)과 감성 사이에서의 진동 혹은 양자의 혼합이라는 상상력의 특성은 이미 『순수이성비판』의 도식론에서 그 싹을 보인다. 도식은 “개념을 직관화하거나 직관을 개념화하기 위해 필요한 어떤 방법”(김상환, 『왜 칸트인가』, 51면)이며, 때문에 도식을 생산하는 능력으로서의 상상력은 이성(지성)도 아니고 감성도 아니거나 동시에 양자 모두인 ‘제3의 능력’으로 해석될 수 있는 여지를 갖는다.

시켜 주는 것이다.”(V316) 애초에 초감성적 상상력을 낳은 것은 이성의 폭력과 강제였지만, 이제 삶을 촉진하는 정신으로서의 상상력이 갖는 ‘위력’은 도리어 “지성적 이념들의 능력(즉 이성)을 작동시켜서 [...] [하나의] 표상 안에서 포착되고 분명하게 될 수 있는 것 이상의 것을 생각하도록” ‘강제’한다. 숭고의 체험에서 상상력은 개념의 능력인 이성에 의해 무제한적인 것을 현시하도록 강요당했지만, 이제 미감적 이념의 능력인 정신으로서의 상상력은 “개념 자체를 **무제한하게** 미감적으로 확장”시킨다.(V315) 미감적 이념을 생산할 때 상상력은 창조적이며 자유롭다.(V315-316)

이처럼 숭고의 분석학에서 시작된 능력들 사이의 분열과 갈등은 천재라는, 창조적 주체의 힘에 대한 분석에 가서 그 최종적인 귀결을 본다. 살펴본 바와 같이 이 최종적 귀결은 중요한 철학적 함의를 갖는 두 가지 ‘반전’을 함축한다.

첫째, 처음에는 박탈과 희생만을 경험하는 것으로 보였던 상상력이 자신의 한계를 넘어 가장 큰 힘의 증가를 경험한다. 이때 힘의 증가는 단순히 본래 수행하던 기능을 더 잘 수행하게 하는 양적 증가가 아니라 본래의 자신을 규정하는 한계를 돌파하여 “단 한 번도 되어 본 적이 없는 자기”<sup>90)</sup>에 이르게 하는 변화이다. 이러한 성격의 힘의 증가에 따른 능력의 작용은 본래의 한계를 넘어선 능력의 실행이라는 점에서 ‘초험적(transzendent) 실행’이라 할만하다. 들뢰즈는 숭고와 천재의 분석을 두고 “칸트가 공통감의 형식에서 해방된 어떤 능력을 고려하고 이 능력에 대해 진정으로 ‘초험적인’ 어떤 정당한 실행을 발견하는 유일한 경우이다”라고 평가한다.<sup>91)</sup> 물론 ‘초험적 실행’은 비판철학의 다른 맥락에서, 그리고 칸트 철학에 대한 일반적인 이해에서 금지된 것으로 받아들여지지만, 바로 그 금지되었던 것이 칸트 자신에 의해 도입되었다는 의미에

90) Foucault, 『주체의 해석학』, 132면.

91) Deleuze, 『차이와 반복』, 319면. 이때 공통감의 의미는 III장에서 논의한 공통감과 다르다. 들뢰즈는 미리 전제된 주체의 선한 본성에 의해 보장되는 능력들의 일치를 공통감이라 부른다. 이러한 의미의 공통감은 사유의 참된 역량을 제약하는 ‘사유의 이미지’의 구성요소이며, 이 사유의 이미지에 대한 비판이 『차이와 반복』의 중심 주제 가운데 하나이다.

서 칸트의 능력 이론에 새로운 차원을 도입하는 입구로 기능한다.

둘째, 역시 처음에는 숭고에서 발생하는 폭력과 강제가 비대칭적이며 그 폭력과 강제에 의한 능력의 이질화도 상상력에서만 발생하는 것으로 보였지만, 정신과 미감적 이념에 관한 논의에 이르러서는 먼저 변화된 상상력이 역으로 이성(과 지성)에 ‘폭력’을 행사하며 이를 통해 후자의 능력들 역시 변화를 겪게 된다. 즉 능력들은 자신이 겪는 폭력과 이질화의 계기를 다른 능력에게 전달하며 그 결과 ‘초험적 실행’은 전염성을 갖는다. 그리하여 숭고와 천재의 분석학에 와서 “상호적인 폭력”<sup>92)</sup>으로까지 격화된 능력들 사이의 이질성은 각각의 능력 내부로 침투해 능력 그 자체의 이질화로까지 이어진다.<sup>93)</sup> 철학의 역사에서 가장 체계적으로 획정(劃定)된 능력들의 영역이 표시되어 있는 지도인 칸트의 비판철학은 동시에 이처럼 새로운 작도(作圖)의 가능성 또한 자신 안에 품고 있다.<sup>94)</sup>

## 5. 절대적 이질성으로서의 무한과 타자로서의 이성

아도(Pierre Hadot)는 플라톤의 『향연』이 제시하는 철학자 상(像)을 해

92) Deleuze, 『차이와 반복』, 320면.

93) “여기에서는 한 능력이 다른 능력을 그의 최대치 또는 그의 한계에 이를 때까지 밀어붙이지만, 이와 동시에 이렇게 밀어 붙여진 능력은 자기를 밀어붙였던 능력을 자기 혼자서는 결코 획득하지 못했을 영감을 향해 다시 밀어붙이면서 반응을 한다. 한 능력이 다른 한 능력을 한계에 이르도록 밀어붙이지만, 결과적으로 각각의 능력은 한 능력으로 하여금 다른 한 능력의 한계를 넘어서도록 하는 것이다. 이것이 바로 상상력과 이성 사이에, 지성과 내감 사이에 행해지는 가공스러운 싸움이다. 이 싸움은 숭고함의 두 형식과 천재를 자기의 에피소드로 갖는다.”(Gilles Deleuze, “Sur quatre formules poétique qui pourraient résumer la philosophie kantienne,” in *Critique et clinique*. Paris : Editions de Minuit, 1993/박정태 옮김, 『칸트 철학을 요약해줄 수 있을 네 가지 시적인 경구에 대하여』, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사, 2007, 175면)

94) “『판단력 비판』은 칸트 노년의 저작인데, 그의 후계자들이 끊임없이 뒤쫓기에 바쁜, 사슬이 풀려버린 작품이다. 이 책에서 마음의 모든 능력들은 그 능력들의 한계들, 즉 칸트가 그의 원숙기의 책들에서 그토록 세심하게 고정시켜 놓았던 바로 그 한계들조차 뛰어넘어 버린다.”(Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris : Éditions de Minuit, 1991, 8면)



설하면서 철학자는 인간 세계에 완전히 속하지 못하고 그렇다고 신의 세계에 속하지도 못하는 존재라고 말한다. 철학자는 그가 결코 온전히 파악하여 자신의 것으로 할 수 없는 지혜를 사랑한다. 때문에 “이 기이한 존재는 지혜에 닿고자 하는 욕망으로 인해 고통받고 분열된다.” 그러나 이 지혜에 대한 사랑과 욕망은 그를 아름답고 선한 것으로, 그러한 한에서 인간보다 높은 곳으로 이끈다. 이런 의미에서 철학자는 ‘다이몬’, 다시 말해 “신성과 인성의 조합”이다.<sup>95)</sup> “그러나 이 같은 조합은 당연한 것이 아니며, 필연적으로 어떤 낯설음, 불균형에 가까운 그 무엇, 내적인 불협화음과 관련되어 있다.”<sup>96)</sup> 지금까지 살펴본 대로 이제 칸트의 비판철학에 와서 이것은 비단 철학자만이 아니라 인간의 보편적 운명이 된다.

들뢰즈는 칸트의 능력 이론이 갖는 두 가지 특성을 다음과 같이 간명하게 정리한다. “칸트 능력 이론의 독창성은, 능력들의 상위형식<sup>97)</sup>이 능력들의 본성상의 차이를 제거하지 않으며 또 능력들을 결코 인간의 유한성과 떼어서 보지 않는다는 점이다.”<sup>98)</sup> 이 정리는 다음과 같은 점을 함축한다. 본성상 칸트 철학에서 이질적인 능력들의 모든 배치는 인간적 유한성을 구성하며, 유한성이 그것의 본질적 계기인 한 무한성은 이러한 주체 구성에 절대적 이질성으로 나타난다.

우리의 인식이 미치지 못한다는 인식론적 의미에서뿐만 아니라, 어떠한 능력의 배치와 작동을 통해서도 그것과의 완전한 동일화가 불가능하다는

95) 아리스토텔레스에게 있어서도 철학적 삶은 인간 안에 있는 신적인 것을 표현한다. “이러한 삶은 인간적 차원보다 높은 것일 것이다. 왜냐하면 인간인 한 이렇게 살 수 있다 기보다는 인간 안에 신적인 어떤 것이 존재하는 한 그렇게 살 수 있을 것이기 때문이다.”(Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1177b27) 아리스토텔레스의 지성 개념에 대한 아도의 다음과 같은 코멘트도 참조. “지성은 인간에게 가장 본질적인 것인 동시에 인간에게 찾아온 신적인 그 무엇이다. 인간을 초월하는 것이 참다운 인간다움을 구성한다는 말이다. 인간의 본질이 인간을 넘어서는 것에 있다는 얘기다.”(Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris : Gallimard, 1995/이세진 옮김, 『고대철학이란 무엇인가』, 열린책들, 2017, 140-141면)

96) Hadot, 『고대철학이란 무엇인가』, 94-97면.

97) “능력이 ‘그 자신 속에서’ 자기 자신을 실현시킬 법칙을 찾을 때 우리는 그 능력이 상위 형식을 갖는다고 말한다 [...] 그러므로 상위 형식 아래서 능력은 ‘자율적’이다. 각각의 비판들은 다음과 같은 질문을 던지면서 시작한다 상위 인식 능력은 있는가?(순수 이성 비판) 상위 욕구 능력은 있는가?(실천 이성 비판) 즐거움과 고통의 상위 형식은 있는가?(판단력 비판)”(Deleuze, 『칸트의 비판철학』, 15면)

98) Deleuze, 『칸트의 비판철학』, 120면.

초월론적 의미에서도 무한은 절대적인 이질성이다. 그렇지만 이 절대적 이질성, 즉 알 수 없으며 동일화할 수 없는 것과의 관계 없이는 인간에게 진리도, 윤리도, 미적 활력도 주어지지 않는다. 그러나 그러한 관계의 절대화, 즉 무한으로의 상승과 유한성의 극복 역시 비판철학의 길은 아니다. 칸트 철학에서 근원적인 유한성 극복의 순간은 도래하지 않는다. 초월적 가상은 제거되지 않을 것이고, 도덕법칙은 결코 명령의 형식을 벗을 수 없을 것이며, 숭고의 쾌가 불쾌를 동반하지 않는 일은 불가능하다. 말하자면 무한성 자체도, 유한성 자체도 아닌 **무한과의 관계에서 규정되는 유한과 유한과의 관계에서 이해되는 무한**에 대한 사유에 비판철학의 핵심이 있다.

주체의 자기변형으로서의 계몽은 이질성과의 관계 수립의 문제다. 계몽은 주체 내외부의 이질성 — III장에서 이성의 공적 사용은 이 주체 내외부의 이질성의 교통으로 해석된 바 있다 — 을 매개로 자기 자신과의 관계에서 시간적 이질성, 즉 자신의 변화를 구성하는 문제이다. 그러므로 절대적 이질성으로서의 무한과의 관계는 계몽철학으로서의 비판철학의 본질적인 계기이다. 저 관계 수립에 있어서의 실패는 반(反)계몽을 초래한다. 절대적 이질성과의 불가능한 동일화를 추구하는 주체는 광신<sup>99)</sup>에 빠질 것이며, 반대로 그것을 제거하려는 주체는 정신과 활력을 잃을 것이다. ‘규제적’이라는 술어는 이 양자 사이의 제3의 길을 가리키기 위한 칸트의 표현이다.

무한이 이처럼 절대적 이질성인 한에서 무한을 사고하는 능력이자 그 자체로 무한한 능력인 이성, 즉 주체의 자기동일성을 담보하는 능력일 수 없다. 물론 이러한 주장은 칸트 철학의 어떠한 벡터와 다른 방향을 가리킨다. 가령 실천철학에서 자율은 이성이 감성으로부터 확보해야 하는 자율이며, 주체의 자율은 자신을 이 자율적 이성과 동일시하는 데 성공하는 한에서 성립한다. 즉 인간은 이성적 존재자로서의 자기동일성 안에 머무

---

99) 인간은 무한성과 필연적 관계를 맺지만 그러한 관계의 필연성이 이질성을 제거해주지는 않는다. 자신 안의 무한성을 이질적인 것으로서가 아니라 자신과 일체화 혹은 동일화할 수 있는 것으로서 관계하려는 태도를 칸트는 ‘광신’이라 한다.

르는 한에서 자율적이다. 그러나 3절에서 보았듯이 인간은 이성적 존재자이기만 할 수 없다. 그러한 순수한 동일성은 인간-주체에게 주어지지 않는다. 가상(초월적 변증학)과 명령(의무)과 폭력(숭고)은 주체 내부에 필연적 계기로 존속한다.

이번 장에서 살펴본 저 세 가지 국면 모두에서 이성은 주체를 매끈한 것이 아니라 틈이 있는 존재로 만든다. 주체의 동일적 자기구성이 실패로 끝나는 장면들에 공통적으로 이성이 개입하고 있는 것은 우연이 아니다. 인간이 유한성과 분리될 수 없는 한, 이성은 인간 안에 있는 타자이다. 이 능력은 우리 안에 있지만 고유하게 우리의 것은 아니다. 우리 안에 있되 고유하게 우리의 것이 아니기 때문에 그것은 우리를 진리와 가상, 자율과 강요, 쾌와 불쾌 사이에서 분열되도록 만든다. 그러므로 이성을 고유하게 인간적 능력으로 정립하려는 모든 시도는 부정확하다. 푸코의 표현을 빌리자면, 이성은 끊임없이 '(자연적) 인간의 죽음'을 도래시키고자 하는 힘이다.

물론 이는 이성 대신 감성 — 혹은 그것의 궁극적 처소로 간주되는 '신체', 혹은 그 밖의 그 어떤 다른 능력 — 을 새로운 주체 동일성의 원천으로 정립하고 그것과 주체를 동일시해야 한다는 말이 아니다. 줄곧 주장되고 있는 것은 주체를 구성하는 어떠한 능력도 그 자체로 주체와 동일시될 수 없다는 것, 주체의 동일성을 담보할 수 없다는 것이다. 이성 뿐만 아니라 감성도 주체에게 타자다. 주체는 능력들의 관계, 능력들 사이에서 구성된다고 말하거나 아예 그 관계, 사이 자체가 주체라고 말해야 한다. 주체는 능력들의 배치이다.

그럼에도 불구하고 다른 능력의 타자성에 비해 이성의 타자성은 특별히 언급될만하다. 첫째, 다른 능력, 특히 감성적 능력은 오래전부터 주체에게 타자이자 이질적으로 간주되어 왔는데, 이는 이성과 주체의 동일성을 전제로 가능한 것이었다. 즉 서양 철학의 일반적인 흐름은 인간의 유한성을 인정하면서도 역설적으로 그와 같은 인간-유한자의 자아동일성의 뿌리를 무한의 능력인 이성에서 찾고 감성과 경향성에 타자의 지위를 부여해왔다. 그러므로 감성의 타자성 테제는 그 자체로 새로운 것이 없지

만, 이성의 타자성은 주체를 이전과 다르게 사고하지 않을 수 없도록 한다. 반복하거니와, 감성은 물론이고 이성까지도 주체와 동일시될 수 없는 한에서, 이제 주체는 능력들 사이, 관계, 배치에 의해 구성되는 것으로 이해되어야만 하는 것이다. 정치적 비유를 가져와 말하자면, 이러한 주체관은 주체 구성을 ‘민주주의’의 관점에서 사고하도록 한다.

둘째, 첫 번째 이유와 관련된 것인바, 일반적 이해에서 주체의 이질화는 외부로부터 자극을 받아들이는 수용성의 능력인 감성을 계기로 하여 일어나는 것 — 이것을 긍정적으로 평가하든 부정적으로 평가하든 간에 — 으로 간주되어 왔다면, 이제 우리가 해석한 바대로의 비판철학에서는 절대적 이질성인 무한의 능력으로서의 이성이 동일성을 교란하는 힘으로 나타난다. 이성은 인간성의 한계 너머를 바라보면서 그 한계의 철폐를 요구하는 능력이며, 그러한 것으로서 인간을 한계 위에 위치하는 한계-존재로 만들 뿐만 아니라 그 한계 역시 늘 불안정하게 한다. 이 불안정한 한계 위가 가상과 명령과 폭력이 발생하는 지점이다. 숭고와 천재의 분석에서 보았듯이 동일성을 교란하는 이성의 힘은 심지어 주체의 구성 뿐만 아니라 그 구성의 단위인 능력 그 자체의 변화까지 추동한다. 이성은 그 자신 한계가 없는 능력일 뿐만 아니라 다른 능력에게 끊임없이 한계의 철폐와 위반을 요구하는 능력이다. 비판철학의 능력들은 권리상 자신의 한계 안에 머무를 수밖에 없으므로 모든 능력들은 이러한 이성의 요구에 대해 부적합하며 무능하다. 그러나 이 부적합성과 무능력 속에서 능력들의 본래 기능상으로는 가능하지 않았던 새로운 힘의 증가가 이루어지며 이전에 결코 할 수 없었던 일을 할 수 있게 된다.

요컨대 이성의 사용은 동일화-정체화의 논리와 대립적이다. 「계몽이란 무엇인가?」에서 이성의 공적 사용은 사회적 정체성과 규정성을 벗어나 세계시민사회의 일원이 되는 것이었다. 이제 비판철학적 의미에서 이성의 사용은 인간학적 동일성과 유한성을 동요시키는 일이다.<sup>100)</sup> 양자의 맥락 모두에서 이성의 사용을 통한 주체의 자기구성은 정체성과 동일성

---

100) 비판철학적 의미에서 이성을 사용한다는 것은 ‘나태와 안락’을 벗어나 저 동요가 동반하는 가상과 폭력을 감당할 용기를 갖는다는 것, 주체의 분열을 해결하기 위해 어떠한 외적 도움에도 기댈 없이 ‘인간화된’ 이성을 사용할 용기를 갖는다는 것이라 하겠다.

의 구성으로 귀결되지 않는다. 이성을 사용한다는 것은 자신의 존재를 자신의 한계 너머와 관련하여 규정한다는 것이다.

## VI. 푸코에 의한 칸트 철학의 변형과 지속

우리는 지금까지 푸코에 의해 재규정된 계몽의 의미를 우리 자신의 비판적 존재론을 통한 주체의 자기구성으로 파악하고, 이처럼 재규정된 계몽을 칸트 읽기의 중심에 놓는 후기 푸코의 작업 방향에 따라 칸트 철학을 주체의 구성이라는 문제를 중심으로 하는 주체 이론으로 해석해 보았다. 경험에 앞서며 경험을 가능케 한다는 의미의 초월성을 분석하는 비판철학이 칸트 철학에서 갖는 중심적인 위치는 우리의 분석을 불가피하게 이중화하는바, 우리는 주체의 자기구성이라는 논제를 「계몽이란 무엇인가?」의 역사·사회·정치적 주체 구성(주체의 외적 구성)과 비판철학의 초월적 주체 구성(주체의 내적 구성)으로 나누어 고찰하였다.<sup>1)</sup> 그런데 이러한 고찰 방식은 필연적으로 전자와 후자가 어떠한 관계에 있는가라는 물음을 낳는다. 이에 대한 칸트 철학에 입각한 형식적인 응답은 주체의 초월적 측면이 경험적 측면을 구성 혹은 정초한다는 것이겠으나, 이는 양자의 관계에 대한 일방향적인 설명에 그치는바, 주체의 내적 구성이 역사적 지평에서 외부의 이질적 힘들과 관계하며 변화할 수 있는 가능성 — 푸코가 재해석한 계몽의 관점에서 결정적으로 중요한 가능성 — 을 설명하지 못한다는 한계를 갖는다.

우리는 앞서 V장에서, 칸트 비판철학에서 인간을 구성하는 힘 혹은 능력들이 그 자체로는 고유하게 인간적인 것이 아니며, 그것들을 인간적인 것으로 만드는 것은 인간이라는 주체성 형식 혹은 배치임을 보았다. 이러한 사정이 함축하는 이론적 가능성은, 인간을 구성하는 힘들이 인간이 아닌 다른 형식을 구성할 수 있다는 것, 즉 현재 인간을 구성하는 힘들이 인간이라는 배치를 이루는 것은 필연이 아니라는 것이다. 그러나 초

---

1) “(주체의) 내부와 외부 사이를 명확히 구분하는 것이 칸트의 가장 특징적인 전략이다.”(Robert M. Strozier, *Foucault, subjectivity, and identity: historical constructions of subject and self*. Detroit : Wayne State University Press, 2002, 259면)

월적 주체의 내적 구성이 역사적 지평으로 개방될 수 있는 가능성을 정립하지 않는 칸트 비판철학의 체계 내에서 저 이론적 가능성은 온전히 탐구되거나 전개될 수 없다.

때로는 칸트를 비판하고 때로는 그로부터 자신의 가장 중요한 이론적 자원과 방법을 발굴해 온 푸코가 재규정한 칸트주의의 궤적을 살피는 이번 장에서는, 칸트 철학에 존재하는 위와 같은 문제에 칸트 자신으로부터 길어낸 사유방식으로 응답하는 푸코를 보게 될 것이다. 초기 고고학 시기의 경험적-초월적 이중체로서의 인간이라는 주체 형식에 대한 비판에서 후기 윤리학 시기의 대안적 주체 구성의 모색으로 이어지는 주체 이론적 관점에서의 칸트 독해의 변천 과정은 경험적 주체와 초월적 주체 사이의 긴장이라는 칸트 철학 고유의 문제에 대한 푸코의 비판적 개입으로 해석될 수 있다. 푸코가 칸트로부터 시작된 것으로 규정하는 ‘우리 자신의 비판적 존재론’을 초월적 존재론에서 역사적 존재론으로 변형하는 것이 푸코적 칸트주의의 핵심이며, 이는 주체의 초월성과 경험성 사이에 존재하는 긴장을 양자의 새로운 관계를 정립함으로써 **해결**하는 것이 아니라 저 이중 구도 자체를 비판함으로써 **해소**하는 것임이 보여질 것이다.

## 1. 푸코적 칸트주의와 주체 구성의 문제

푸코는 스스로를 칸트주의자로 규정하며, 자신을 칸트로부터 시작하는 ‘비판적 전통’에 위치시킨다.<sup>2)</sup> 그러나 푸코의 이와 같은 자기규정에는 곧바로 여기서 칸트주의란 무엇을 의미하는가라는 물음이 따라붙는다.

---

2) Michel Foucault, “Foucault” in *Aesthetics, Method and Epistemology*, ed. by James D. Faubion, trans. Robert Hurley. New York: The New Press, 1998. 459면. Ian Hacking은 고고학과 윤리학 시기 모두에 공히 나타나는 칸트의 영향력을 거론하면서 푸코를 “매우 유능한 칸트주의자”로 평가한다.(Ian Hacking, “Self-Improvement”, in *Foucault : a critical reader*, ed. David Couzens Hoy, Oxford, UK ; New York, NY, USA : B. Blackwell, 1986, 238-239면)

칸트의 비판철학은 비역사적인 보편적이고 필연적인 초월적 층위의 분석을 수행하는 데 반해, 푸코는 “역사 이외에 아무것도 하지 않은” 사람이기 때문이다.<sup>3)</sup> 그러므로 단적으로 말해 칸트주의자라는 푸코의 자기규정은 그가 칸트 철학을 칸트 자신의 의도대로 계승하고 활용했음을 의미할 수 없다. 푸코의 칸트주의는 “변형을 통한 지속(continuation through transformation)”<sup>4)</sup>의 산물이며, 따라서 그것을 규정함에 있어서 관건은 무엇이 지속되고 무엇이 변형되는지를 이해하는 것이다.

칸트 철학의 ‘변형을 통한 지속’이라는 푸코의 기획은 비판철학의 비판적 재전유, 즉 “비판의 비판(critique of critique)”을 통해 수행된다.<sup>5)</sup> 정확히 비판의 어떤 점이 비판되고 있는가? 그것은 비판의 초월적 성격이다.<sup>6)</sup> 푸코는 고고학 시기 자신의 방법론을 철학적으로 해설하는 『지식의 고고학』(*L'Archéologie du savoir*, 1969) 결론에서 고고학의 목적은 “사유의 역사를 초월적 예측으로부터 해방하는 것, [...] 즉 모든 초월적 나르시시즘으로부터 그것을 떼어내는 것”이라고 말한다. 그리고 철학이 초월적 반성과 동일시되기 시작한 것이 칸트 이후라고 말함으로써 저 초월적 예측 혹은 초월적 나르시시즘의 기원에 칸트가 있음을 분명히 한다.<sup>7)</sup>

이처럼 초월적 반성으로 실행되는 칸트의 비판을 비판하면서도 스스로를 칸트로부터 시작된 ‘비판적 전통’에 위치시키는 일이 가능하려면, 비

3) Michel Foucault, *Remarks on Marx : conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. James Goldstein and James Cascaito, New York : Semiotext(e), 1991/이승철 옮김, 『푸코의 맘스』, 갈무리, 2004, 125면

4) Amy Allen, *The politics of our selves : power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*, New York : Columbia University Press, 2008, 24면.

5) Amy Allen, *The politics of our selves*, 24면. Colin Koopman(“Historical critique or transcendental critique in Foucault: Two Kantian lineages”, *Foucault Studies*, February 2010, Issue 8)과 Béatrice Han(*Foucault's critical project : between the transcendental and the historical*, trans. Edward Pile, Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2002) 역시 기본적으로 이와 동일한 관점에서 출발한다.

6) Djaballah는 칸트적 비판의 초월적 실행에 대한 저항이 푸코의 방법론에서 있어서 지속적으로 반복되는 테마라고 평가한다.(Marc Djaballah, “Immanuel Kant(1724-1804)”, in *The Cambridge Foucault lexicon*, ed. by Leonard Lawlor and John Nale, New York City : Cambridge University Press, 2014, 649면)

7) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969/이정우 옮김, 『지식의 고고학』, 민음사, 2000, 279; 281면.



판의 개념이 변형되어야 할 것이다. 변형의 판건은 역사이다. 푸코는 칸트의 비판을 역사화한다. 강길렘(Georges Canguilhem)의 평가대로 푸코는 초월적 함축을 갖는 문제들은 배제하고 역사적 함축을 갖는 문제들을 선호했으며,<sup>8)</sup> 푸코 스스로도 자신의 작업에 대해 “초월적인 것에게 가능한 한 아무런 공간도 남겨두지 않기 위해 최대한 역사화하려고 노력한다”고 말한 바 있다.<sup>9)</sup> 푸코는 (지식, 권력, 주체 등을 성립시키는) ‘가능성의 조건’에 대한 진단이라는 의미의 비판을 자신의 작업의 본질로 삼는다는 의미에서 칸트의 정신을 ‘지속’하면서도, 비판을 보편적이고 필연적인 조건에 관한 것이 아니라 특수하고 우연적이며 역사적인 조건에 관한 것으로 바꿈으로써 그것을 ‘변형’한다. 푸코의 역사서술은 현재의 가능성의 조건을 탐구한다는 점에서 분명히 ‘비판적’ 기획이지만, 가능성의 보편적이고 필연적인 조건을 드러내는 것을 목적으로 하지 않는다는 점에서 초월적 비판은 아니다. 요컨대 푸코의 기획은 ‘비판’을 강조한다는 점에서 칸트적이지만, 비판이 무엇이며 어떤 층위에서 어떤 방식으로 수행되어야 하는가에 대한 칸트의 개념화를 받아들이지 않는다는 점에서는 무비판적으로 칸트적이지는 않다.<sup>10)</sup>

좀더 구체적으로 경험의 가능성의 조건이라는 문제를 고려해보자. 푸코는 “그 자체가 사유방식이 아닌 경험은 존재하지 않는다”고 생각했다.<sup>11)</sup> 우리가 진리를, 타인과의 관계를, 우리 자신을 어떻게 사유하는가에 따라 경험은 달라진다. 즉 사유는 경험을 정립하는 ‘경험의 초점(foyer d'expérience)’이다.<sup>12)</sup> 그리고 말년의 푸코는 자신의 평생에 걸친 작업을 “사

8) Georges Canguilhem, “Introduction”, in Timothy J. Armstrong(ed.), *Michel Foucault philosopher*, New York : Routledge, 1992, xvi.

9) Michel Foucault, “A Historian of Culture,” debate with Giulio Preti in Michel Foucault, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, ed. by Sylvère Lotringer (New York: Semiotext(e), 1972, 1996).

10) Koopman, “Historical critique or transcendental critique in Foucault: Two Kantian lineages”, 115: 117면. koopman은 “비판적 가능성의 조건(critical conditions-of-possibility)”과 “초월적 가능성의 조건(transcendental conditions-of-possibility)”을 구분하고 이를 각각 푸코와 칸트의 작업에 연결시킨다.

11) Paul Veyne *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel. 2008/이상길 옮김. 『푸코, 사유와 인간』. 산책자, 2009, 30면.

12) Michel Foucault, *Government of self and others*, trans. by Graham Burchell. Plagrave Macmillan. 2010, 3면.

유의 비판적 역사”로 규정한다.<sup>13)</sup> 푸코는 비판을 가능성의 조건에 대한 진단이라는 칸트적 의미로 이해하므로 사유의 비판적 역사는 사유의 가능성의 조건의 역사를 뜻하며, 이는 다시 경험의 가능성의 조건의 역사를 의미한다. 푸코는 자신의 작업 전체를 경험에 대한 비판, 즉 경험의 가능성의 조건의 규명으로 이해했던 것이다. 그런데 이는 정확히 칸트의 비판철학이 수행하고자 했던 작업이다. 푸코가 자신의 작업 전체를 사유의 비판적 역사로 설명하는 바로 그 자리에서 스스로를 칸트주의자로 규정하는 것은 바로 이 때문이다.

차이는 푸코가 수행한 작업이 ‘비판적 역사’라는 데 있다. 폴 벤느는, 칸트의 용어를 ‘남용’하여 푸코의 사유를 설명하자면, 우리는 사물 자체가 아니라 오직 ‘현상’만을 경험할 수 있는데 이때 ‘현상’을 가능케 하는 것은 때로는 담론으로 불리고 때로는 에피스테메로 불리는 ‘역사적 선형’이라고 말한다.<sup>14)</sup> 앞서 사유가 경험을 정립한다고 했을 때, 그 사유는 초월적 주체의 자발성의 작용이 아니다. 우리가 사유하는 대상과 사유하는 방식을 규정하는 일정한 역사적 조건이 존재하며, 사유의 가능성의 조건을 진단한다는 것은 그 역사적 조건을 탐구한다는 것이다. 칸트의 비판철학에서는 초월적 주체의 본성적 구조가 경험을 만든다면, 푸코의 ‘사유의 비판적 역사’에서는 역사적 선형이 우리의 경험을 규정한다. 그러므로 경험의 가능성의 조건을 탐구한다는 점에서는 동일하더라도, 칸트가 초월적 주체에서 출발하는 데 반해 푸코는 역사적 지평에서 출발한다. 바로 이런 의미에서 푸코는 칸트의 기획을 ‘변형’하여 ‘지속’하는 것이다.<sup>15)</sup>

13) Michel Foucault, “Foucault” in *Aesthetics, Method and Epistemology*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley. New York: The New Press, 1998. 459면.

14) Veyne, 『푸코, 사유와 인간』, 23-24면.

15) Gary Gutting 역시 푸코가 이성의 사용을 지배하는 선형적이고 필연적인 조건들에 대한 칸트의 연구를 그 조건들의 역사적 우연성과 특이성에 대한 분석으로 대체함으로써 이성 비판이라는 칸트적 기획에 새로운 의미를 부여했다고 평가한다.(Gary Gutting, *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press, 1989/홍은영·박상우 옮김, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 백의, 1999, 17면) 다음 대목도 참조. “푸코는 칸트처럼 우리의 사유와 경험이 고정된 범주의 경계 안에서만 일어난다고 주장하지는 않는다. 그는 칸트와는 반대로 이러한 경계들이 역사의 우연적 산물일 뿐이며, 다른 시대에는 사유와 경험을 지배하는 근본적으로 다양한 체계들(그의 용어로 에피스테메)이 있어 왔다고 주장

푸코의 지적 여정은 일반적으로 담론 분석을 중심으로 하는 고고학 시기, 권력에 초점을 맞추는 계보학 시기, 주체(화)에 관심을 갖는 윤리학의 시기로 구분되지만, 저 변형된 칸트주의, 변형된 비판의 작업은 푸코의 작업 전체를 관통한다. 앨런(Amy Allen)은 심지어 푸코가 평생을 칸트 철학의 네 가지 주도물음들을 재작업(rework)하느라, 즉 역사화하고 맥락화하느라 보냈다고 말할 수도 있을지 모른다고 주장한다. 즉 “나는 무엇을 알 수 있는가?”라는 질문은 “담론 구조들이 어떻게 나를 말하고 인식하는 주체로 정립하는가?”라는 고고학적 물음으로, “나는 무엇을 해야 하는가?”라는 질문은 “권력과 규범이 어떻게 나를 규범화/표준화되고 훈육된 주체로 정립하는가?”라는 계보학적 물음으로, “나는 무엇을 희망해도 좋은가?”라는 질문은 “나는 어떻게 자아의 실천과 테크놀로지를 통해 나 자신을 윤리적 주체로, 내 삶을 예술작품으로 전환할 수 있는가?”라는 후기의 윤리학적·실존미학적 물음으로, 그리고 앞의 세 질문을 종합하는 마지막 “인간이란 무엇인가?”라는 질문은 “인간의 주체성은 무엇이었고 무엇이 될 수 있는가?”라는, 마찬가지로 푸코의 작업 전체를 총괄하는 물음으로 역사화되고 맥락화되었다고 볼 수 있다는 것이다.<sup>16)</sup>

그런데 위와 같은 주도 물음들의 정식화는 주체라는 문제가 말년의 윤리학 시기 뿐 아니라 고고학과 계보학의 시기를 포괄하는 푸코의 지적 여정 전체에 걸친 문제라는 사실을 보여준다. 푸코 자신도 죽기 2년 전인 1982년에 발표한 「주체와 권력」에서 그때까지 20년간 자신이 수행한 연구작업의 일반적인 주제는 주체라고 말한 바 있다.<sup>17)</sup> 고고학과 계보학이 담론과 권력의 문제를 다루었다는 일반적인 이해를 이러한 관점에서 정교화하자면, 실제로 푸코가 관심을 가진 문제는 담론, 진리, 권력-지식 복합체가 어떤 방식으로 주체를 구성하는지였다고 할 수 있을 것이다. 실제로 푸코

---

한다.”(같은 책, 355면)

16) Amy Allen, *The politics of our selves : power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*. New York : Columbia University Press, 2008, 40면.

17) Michel Foucault, “The Subject and Power,” in Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, 209면.

는 『지식의 고고학』에서 고고학적 기획이 “주체의 문제를 제거하고자 한 것이 아니라, 주체가 담론들의 다양성 속에서 점할 수 있는 위치와 기능들을 규정하고자 한 것”이라고 말한다.<sup>18)</sup> 담론 속에서 주체가 점하는 위치와 기능이 주체가 주체로서 갖는 일정한 성격을 부여하므로 고고학은 단순히 주체 개념을 기각하는 이론이 아니라 주체의 구성을 설명하기 위한 기획인 것이다.

자주 거론되는 고고학 시기의 푸코와 구조주의 사이의 유사성이 부각되는 것이 이 지점이다. 일반적으로 주체를 부정하는 사유로 이해되는 구조주의는 “주체가 주체 외적인 요소들에 의해 형성된다고 주장함으로써 주체형성의 문제들을 특권시”하며, 그런 의미에서 주체를 부정하는 사유이기는커녕 오히려 ‘주체의 이론’이라고 할 수 있다. 말하자면, 주체 일반을 기각하는 것이 아니라 원인, 원리, 기원으로서의 구성적 주체를 전제로 삼는 이론적 태도를 비판하고 그 전제 자체의 구성, 즉 구성된 주체성을 연구주제로 삼는 이론이 구조주의다. 구조주의는 “단순히 주체의 위치를 박탈하는 사유가 아니라 ‘구성적 주체를 구성된 주체성으로 전도’하는 운동이며, ‘주체를 탈구축하는 동시에 재구축하는 사유, 정확히 말하면 **아르케**(원인, 원리, 기원)로서의 주체를 탈구축하는 동시에 **효과**로서의 주체성을 재구축하는’ 사유인 것이다.”<sup>19)</sup> 그리고 이러한 설명은 그대로 고고학과 계보학 시기의 푸코의 작업에 대한 설명이기도 하다.<sup>20)</sup> 이런 관점에서 보면 후기의 윤리학 시기를 특징짓는 것은 주체(화)의 부상(浮上)이 아니라 주체의 구성이라는 동일한 문제계에서의 강조점과 관점의 이동, 즉 주체를 구성하는 외적 요소들에 대한 분석에서 스스로를 구성하는 주

18) Foucault, 『지식의 고고학』, 275면.

19) 사토 요시유키, 『권력과 저항』, 김상운 옮김, 난장, 2012, 18면. Alain Badiou, “Le structuralism: Une destitution du sujet?”, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 1, 2005, 15면; *Théorie du sujet*, Paris : Seuil, 1982 참조

20) 푸코는 자신뿐만 아니라 라캉과 알튀세르 역시 전혀 구조주의자가 아니라고 하면서도, ‘구조주의자’라고 불리어 온 (자신을 포함한) 이들에게 하나의 공통점 혹은 수렴지점이 있다고 하면서, 그것은 “데카르트로부터 우리 시대까지 프랑스 철학에서 결코 단념하지 않았던 위대하고 근본적인 기본 원리인, 주체의 문제에 이의를 제기했다는 점”이라고 말한다.(Foucault, 『푸코의 맘스』, 60면) 이때 주체의 문제에 이의를 제기했다는 것 역시 주체라는 문제 자체를 기각했다는 말이 아니라 ‘근본적인 기본 원리’, 즉 아르케로서의 주체에 이의를 제기했다는 것으로 이해되어야 할 것이다.

체 자신의 힘(=자유)에 대한 연구로의 이행이라고 할 수 있다.<sup>21)</sup>

요컨대 푸코의 일반적 연구주제는 주체의 구성 — 외적인 요소들에 의한 구성이건 주체의 자기구성이건 간에 — 이다. 그리고 우리는 앞서 변형된 비판, 즉 역사화된 비판이 푸코의 작업 전체를 관통하고 있다고 말한 바 있다. 그러므로 푸코의 작업에 대한, 그리고 푸코적 칸트주의에 대한 일관적 이해는 주체의 구성이라는 문제계와 역사적 비판, 혹은 비판적 역사서술이라는 방법론이 교차하는 지점에서 주어진다고 할 수 있다. 푸코는 “사건들의 장에 대해 초월적이거나 역사의 과정 내내 공허한 동일성을 유지하는 주체를 참조함 없이” 작업해야 한다고, “역사적 틀 내에서 주체의 구성을 설명할 수 있는 분석에 도달해야 한다”고 말한다.<sup>22)</sup> 요는 주체의 구성이 초월적 층위가 아니라 역사적 지평에서 분석될 수 있어야 한다는 것이다. 주체의 구성을 역사적 구성으로 이해할 경우, 주체의 구성이라는 문제의식의 일관된 유지 자체가 초월적 주체에 대한 거부와 비판을 함축한다. 역사적 구성의 지평에 개방된 초월적 주체는 정초적 기원으로서의 기능을 유지할 수 없을 것이니 말이다.<sup>23)</sup>

---

21) “푸코의 비판의 비판, 즉 주체성 자체의 가능성의 조건들에 대한 그의 궁구가 그로 하여금 처음에는 담론(고고학)과 사회적 실천들(계보학)을 통해 주체가 구성되는 양태들을 탐구하고, 후에는 자아의 실천 혹은 테크놀로지를 통한 주체의 자기구성의 양태들(윤리학)을 탐구하도록 한다.”(Allen, *The politics of our selves*, 37면) 이렇게 보면, 후기 푸코에서 나타나는 주체성의 ‘귀환’이 주체를 기각했던 그의 이전 작업들과 모순된다는 비판들은 초점을 잃은 것이다. 그러한 비판들로는 Peter Dews, “The return of subjectivity in the late Foucault”, *Radical Philosophy* 51, 1989; Thomas McCarthy, “The critique of impure reason”, in *Ideals and illusions : on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1991; Lois McNay, *Foucault and feminism : power, gender, and the self*, Oxford : Polity Press, 1993; Jean Grimshaw, “Practices of Freedom”, in *Up against Foucault : explorations of some tensions between Foucault and feminism*, edited by Caroline Ramazanoglu, London : New York : Routledge, 1993 등 참조.

22) Michel Foucault, “Truth and Power”, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. by Colin Gordon, New York : Pantheon, 1980, 117면.

23) 그러므로 역으로 초월적 주체의 정립은 “주체의 비역사화(dehistoricization)”를 통해 이루어진다. 칸트(그리고 그 이전의 데카르트)에게 “초월적이고 비역사적 주체는 객관적 지식의 구성에 필수적인 것으로서 도입된다.”(Robert M. Strozier, *Foucault, subjectivity, and identity: historical constructions of subject and self*. Detroit : Wayne State University Press, 2002, 255면)

사실 앞서 논의한 칸트적 비판의 초월적 성격에 대한 비판은 더 정확하게는 그러한 비판의 중심에 위치하고 있는 주체 형상, 즉 초월적 주체에 대한 비판으로 이해되어야 한다. 푸코의 관점에서 초월적 주체는 왜 비판되어야 하는가? 그것이 아르케로, 즉 기원, 원인, 원리로 작용하기 때문이다. 초월적 주체는 단순히 역사를 배제하지 않는다. 그것은 정초하고 구성하는 행위를 통해 기원으로 자리하며, 그러한 한에서 역사를 차이, 변화, 변이, 불연속의 공간이 아니라 기원으로서의 회귀의 약속과 목적론에 의해 마름질된 연속성의 공간으로 만든다. 칸트와 결부된 초월적 나르시시즘을 비판하는 『지식의 고고학』의 한 대목에서 푸코는 이렇게 말한다.

“문제는 이 [사유의] 역사를 어떤 목적론도 미리 환원시킬 수 없는 불연속성 속에서 분석하는 것, 어떤 필연적인 지평도 가둘 수 없을 분산 속에서 그것의 지도를 그리는 것, 어떤 초월적 구성도 주체의 형식을 부과할 수 없을 익명성(匿名性) 속에서 그것이 전개되도록 하는 것, 어떤 새벽으로의 회귀도 허락하지 않을 시간성으로 그것을 개방하는 것이다.”<sup>24)</sup>

요컨대 고고학과 계보학이라는 푸코의 역사 연구 방법은 기원으로서의 초월적 주체와 결부되는 역사 — 푸코의 관점에서는 비-역사 — 에 대한 비판을 함축한다. 초월적 주체와 관련된 가장 큰 문제는 주체가 기원이자 원리로 설정됨으로써, 주체의 변화 가능성이 역사적으로 사고될 수 없다는 것이다. 초기 고고학 시기의 칸트 비판, 즉 『칸트의 『인간학』에 대한 서설』 (*Introduction à l'anthropologie de Kant*, 1961, 이하 『인간학 서설』)과 『말과 사물』 (*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, 1966)에서 이루어진 주체 형상에 대한 비판은 기본적으로 이와 같은 ‘아르케로서의 주체’에 대한 비판이라는 맥락에서 이해되어야 한다.

그러나 푸코가 칸트로부터 도출해내는 주체 형상은 단일하지 않다. 주체 이론의 관점에서 이루어지는 푸코의 칸트 독해는 비판이나 기각으로 끝나지 않는다. 푸코는 『말과 사물』 이후 1978년 5월 27일 프랑스 철학회

24) Foucault, 『지식의 고고학』, 279면.

에서 「비판이란 무엇인가?」라는 제목으로 행한 강연에서 ‘계몽’의 문제를 제기하기 전까지 12년 동안 칸트를 (적어도 주체적으로는) 거의 언급하거나 다루지 않았다. 그리고 칸트적 주체에 대한 푸코의 평가는 이 12년의 시간을 사이에 두고 커다란 변화를 보여준다. 『말과 사물』에서 ‘인간의 죽음’과 더불어 폐기될 운명인 인간학적 사유의 출발점으로 비판되었던 칸트는 계몽이라는 문제계와 더불어 니체와 함께 푸코 자신의 새로운 주체성 모색의 원천으로 귀환한다.

인간학의 탄생지로서의 칸트에서 인간의 죽음 이후의 철학의 출발점으로서의 (니체적인) 칸트로의 이행. 푸코적 칸트주의는 역사적 비판이라는 방법론적 일관성을 유지하면서도 그러한 방법론에 의한 칸트 철학에 대한 평가라는 관점에서는 저와 같은 변화를 보여준다. 이 변화는 주체의 문제를 중심으로 하는 것이라는 점에서, 푸코적 칸트주의의 성격에 대한 이해뿐만 아니라 칸트 주체 이론에 내재하는 문제에 대한 하나의 응답 — 칸트 철학에 내재적인 방식의 응답이 아닌, 칸트의 비판적 재전유에 기반한 푸코적 관점에서 제출될 수 있는 하나의 응답 — 을 가능케 할 단서를 품고 있다. 아래에서 살펴볼 것은 이와 같은 변화 혹은 이행의 내용과 성격이다.

## 2. 푸코의 칸트 해석의 시작점 : 『인간학 서설』의 이중적 성격

푸코의 초기 칸트 해석은 철학적 인간학에 대한 지속적인 관심과 비판적 개입을 특징으로 한다.<sup>25)</sup> 이것은 푸코 자신의 말대로 초기부터 주체성의 문제가 푸코 기획의 중심에 있다는 것을 보여준다. 그리고 그 출발점에 『인간학 서설』이 있다.

푸코는 1961년에 국가박사학위 부논문으로 칸트의 『실용적 관점에서

---

25) Allen, *The politics of our selves*, 28면.

의 인간학』(*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 이하 『인간학』)을 프랑스어로 번역하고 128페이지에 달하는 서설을 첨부하여 제출한다.<sup>26)</sup> 푸코적 칸트주의의 궤적을 검토하는 입장에서 『인간학 서설』은 푸코의 칸트 독해의 출발점이라는 형식적인 측면에서뿐만 아니라, 그 출발점이 이후 작업에서 푸코가 제시할 칸트에 대한 두 가지 태도, 혹은 두 가지 모습의 칸트를 모두 품고 있다는 점에서 흥미롭다. 즉 『인간학 서설』은 『말과 사물』에서 비판되는 인간학적 사유의 철학적 발생지로서의 칸트에 대한 분석을 포함하고 있는 동시에, 후기에 「계몽이란 무엇인가?」에 대한 독해와 더불어 부각되는, 푸코 자신의 기획의 동반자이자 지지자로서의 칸트를 구성하는 요소들도 갖고 있다. 이번 절은 각각 3절과 4절의 내용으로 이어지는 저 두 가지 『인간학 서설』의 맥락을 살핀다.

## 『말과 사물』과의 연속성

푸코는 『인간학 서설』을 출간하지 않았다.<sup>27)</sup> 128페이지에 달하던 논문은 1964년에 출간된 『인간학』 번역본에 붙이는 3페이지짜리 머리말이 되었다. 이 머리말은 다음과 같은 예고를 포함하고 있었다. “비판철학적 사유와 인간학적 성찰 사이의 관계가 이후 작업에서 연구될 것이다.”<sup>28)</sup> 그리고 2년 뒤 그 연구는 『말과 사물』로 나타난다.

『인간학 서설』과 『말과 사물』은 근대적 지식의 가능성의 조건에 대한 고고학적 탐구라는 푸코 초기 기획을 구성하는 저작들이다. 이때 그 가능성의 조건은 ‘인간’이라는 주체 형상 혹은 개념인바, 『인간학 서설』이 ‘인간’이라는 문제에 관한 탐구 범위를 칸트의 텍스트들로 국한한다면,

26) 주논문은 『광기와 비이성. 고전주의 시대의 광기의 역사』(*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*)였다.

27) 『인간학 서설』의 프랑스어판 편집자들에 따르면, 전통적으로 국가박사학위 부논문은 출간되지 않는 것이 관례였다. 『인간학 서설』은 2008년에 와서야 푸코의 『인간학』 번역과 함께 묶여 출간되었다.

28) Michel Foucault, *Dits et écrits* I. Paris: Gallimard. 1994, 321면.



『말과 사물』은 서구 근대의 지식 체계 일반으로 그 범위를 확대한다. 그러나 연구 범위의 차이에도 불구하고 양자는 인간이라는 탐구 주제와 고학이라는 방법론을 공유한다.<sup>29)</sup>

『인간학 서설』은 서로 연결된 두 가지 테마를 중심으로, 그리고 반복적으로 다룬다. 하나는 경험적인 것과 초월적인 것의 관계고, 다른 하나는 비판철학과 인간학의 관계다. 그리고 이 두 가지 테마는 궁극적으로 동일한 테마, 즉 역사적으로 구성되는 인간과 일체의 가능한 경험을 구성하는 인간 정신의 구조 사이의 관계라는 테마로 수렴된다. 바로 이 테마가 『말과 사물』에서 이루어지는 칸트에 관한 논의를 위한 구도를 설정한다.<sup>30)</sup>

『인간학 서설』이 『말과 사물』과 동일한 테마를 공유한다는 사실은 무엇보다 푸코가 칸트 『인간학』의 고유한 논의 대상을 ‘주체 그 자체’도 아니고 ‘순수한 나’도 아닌 “규정되는 동시에 규정하는 주체라는 역설적 정체성”을 갖는 것으로서의 인간으로 정의하는 데서 잘 드러난다.<sup>31)</sup> 말하자면 『인간학』은 초월적 차원에만 관심을 갖는 비판철학적 저작들, 특히 첫 번째와 두 번째 비판과 달리 ‘경험적-초월적 이중체’로서의 인간을 다룬다.<sup>32)</sup> 그런데 경험적-초월적 이중체로서의 인간은 다름 아닌 『말과 사물』이 다루는 문제이다.

『인간학 서설』에서 인간을 규정하는 두 가지 벡터, 즉 경험적인 것과 초월적인 것 사이의 긴장은 가령 다음과 같은 점에서 선명하게 부각된다. 『인간학』은 인간을 경험적으로 연구하면서도 마음의 능력들의 사용과 오용이라는 문제를 지속적으로 다룬다. 그런데 ‘오용’은 이미 인간성에 대한 규범적 관념을 전제할 때에만 규정될 수 있다. 그리고 이 인간

---

29) 김광철, 「푸코의 칸트 해석 - 유한한 인간의 탄생과 종말」, 『칸트의 인간학에 관하여』, 문학과지성사, 2012, 158면.

30) Allen, *The politics of our selves*, 29면.

31) Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*(Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant), in Immanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique : précédé de Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*. Paris : J. Vrin, 2008/김광철 옮김, 『칸트의 인간학에 관하여 - 『실용적 관점에서 본 인간학』 서설』, 문학과지성사, 2012, 47면.

32) Béatrice Han, *Foucault's critical project : between the transcendental and the historical*. trans. by Edward Pile. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2002, 20면.

성에 대한 규범적 관념은 초월적 차원에서 나온다. 요컨대 실용적 인간학은 경험적 연구로 제시되고 있지만, 인간성에 대한 그것의 경험적 관념은 인간성에 대한 규범적-초월적 관념과의 불편한 긴장 관계에서만 분명하게 표현될 수 있다.<sup>33)</sup>

이러한 경험적인 것과 초월적인 것 사이의 긴장, 경험적-초월적 이중체로서의 인간 형상 배후에는 비판철학과 인간학의 관계라는 문제가 있다. 『인간학 서설』에서 양자의 관계는 일방적인 것으로 고찰되지 않으며, 그러한 한에서 ‘이중체’로서의 인간 형상과 연결된다.

먼저, 『인간학 서설』의 어떤 대목에서 『인간학』은 비판철학을 반복하거나 그것에 의해 정초되는 것으로 나타난다. 형식적 관점에서 보면, 『인간학』의 구조는 단순히 비판철학의 구조를 반복하는 것으로 보인다. 제1편 인간학적 교수론의 세 부분, 즉 제1권 인식능력에 대하여, 제2권 쾌와 불쾌의 감정, 제3권 욕구능력에 대하여는 각각 세 가지 비판서들을 반복하고, 제2편 인간학적 성격론은 역사와 정치에 관한 텍스트들을 반복하는 것으로 보이는 것이다. 그리고 이러한 반복은 『인간학』이 다루는 경험적 영역과 비판철학이 관여하는 초월적 영역 사이의 정초 관계로부터 비롯되는 당연한 귀결인 것으로 해석된다. 푸코가 정리하고 있는 바와 같이 칸트의 명시적인 가르침에 따르면, “『인간학』의 경험성은 그 자체로 근거지어질 수 없다. 『인간학』은 오직 비판철학의 반복으로서만 가능하며, 비판철학을 포괄하지 못하고 비판철학을 참조하지 않을 수 없다. 만약 『인간학』이 비판철학의 외적이고 경험적인 유사물처럼 보인다면, 그것은 『인간학』이 이미 확인되고 알려진 선형성의 구조에 기초하고 있기 때문이다.”<sup>34)</sup>

그러나 이처럼 『인간학』을 비판철학에 종속시키는 해석이 『인간학 서설』이 검토하는 인간학과 비판철학 사이의 가능한 유일한 관계는 아니다. 『인간학 서설』에서는 『인간학』에서 비판철학으로 향하는 반대 방향

33) Allen, *The politics of our selves*, 29-30면.

34) Foucault, 『인간학 서설』, 143면. Béatrice Han은 이 ‘인간학적-비판철학적 반복 (anthropologico-critical repetition)’이라는 문제를 네 가지 측면으로 나누어 자세히 추적한다. Béatrice Han, *Foucault's critical project*, 22-28면 참조.

의 움직임 또한 분석되고 있으며, 사실 푸코의 더 깊은 관심은 이것을 향해 있는 것으로 보인다. 『인간학 서설』은 서두에 다음과 같은 문제를 제기하며 시작한다.

“이미 1772년 이래로 [칸트 철학에] 어떤 구체적인 인간의 이미지가 존재해왔으며, 아마도 『비판』의 매우 깊은 층위에 존속하지 않았을까? [...] 그리고 이러한 이미지가 칸트의 비판철학적 경험을 수용했음에도 불구하고 왜곡되지 않았다면, 아마도 그것이 칸트 철학을 조직하거나 지휘하지는 않았더라도 적어도 어떤 지점에 이르도록 방향을 정해주고 비밀스럽게 인도해왔던 것이 아닐까?”<sup>35)</sup>

말하자면, 인간성에 대한 구체적이고 경험적인 관념이 비판철학의 초월적 탐구들을 인도하고 있는 것이 아닌가라는 문제의식이 『인간학 서설』을 서술을 이끈다. 이러한 문제의식의 성립을 가능케 하는 단서는 인간학적 연구의 시작점인 1772년이 전(前)비판기가 끝나는 시점과 일치한다는 것, 그리고 이후 인간학 강의가 지속된 25년이 비판철학의 발전기와 겹친다는 사실에서도 주어진다. 칸트가 25년 동안 인간학을 강의한 것은 대학교수로서의 직업적 책무 때문이 아니라 “칸트적 문제의 구조 자체와 연결된” 문제 때문이라는 것이 푸코의 생각이다.<sup>36)</sup> 사실 『인간학 서설』에서 푸코의 가장 중심적인 주장은 『인간학』이 단순히 주변적인 텍스트가 아니라 칸트 사유의 중심에 있다는 것이다.

비판철학의 핵심에 자리하여 그것을 이끄는 주체 형상에 푸코는 ‘비판적 인간(homo criticus)’이라는 이름을 부여한다. 『인간학 서설』은 고고학적 방법을 통해 “이전까지의 인간과 본질적으로 다른 구조를 가진 **비판적 인간**의 탄생”을 밝히려는 텍스트이다.<sup>37)</sup>

‘비판적 인간’이라는 말 자체가, 칸트적 인간은 비판철학과 인간학이 교차하는 지점에서 탄생한다는 것을 보여준다. 비판철학과 인간학의 교차

35) Foucault, 『인간학 서설』, 24면.

36) Foucault, 『인간학 서설』, 144면.

37) Foucault, 『인간학 서설』, 24면.

라는 문제영역은 푸코에 앞서 칸트 자신이 시사한 바 있다. 칸트 철학에서 『인간학』의 중심성은 무엇보다 칸트 자신이 철학의 주도 물음들을 제시하는 방식에서 주어진다.

“이러한 세계시민적인 의미에서 철학의 영역은 다음과 같은 물음들을 제시한다. 1. 나는 무엇을 알 수 있는가? 2. 나는 무엇을 해야만 하는가? 3. 나는 무엇을 희망해도 좋은가? 4. 인간이란 무엇인가? 첫 번째 질문은 형이상학에서, 두 번째 질문은 도덕에서, 세 번째 질문은 종교에서, 네 번째 질문은 인간학에서 답변된다.”(Log, IX24-25)

잘 알려져 있듯이 앞의 세 가지 질문은 『순수이성비판』, 『실천이성비판』, 『판단력비판』을 중심으로 하는 칸트의 비판철학을 주도하는 질문들이다. 반면 네 번째 질문은 비판철학의 체계에 속하지 않는다. ‘인간이란 무엇인가?’라는 네 번째 질문의 위상은 처음부터 나머지 세 질문과 같지 않다. 나아가 그것은 단순히 나머지 셋과 다른 위상에 있을 뿐 아니라 이 셋을 포함하고 종합한다. 앞의 셋은 마지막 질문으로 수렴된다. 푸코는 지식, 도덕, 종교, 미학의 원천과 한계라는 문제가 인간의 본성이라는 문제로 옮겨지게 한 논리가 비판철학적 기획을 처음부터 형성했을 가능성을 이러한 ‘수렴’에 입각해 검토한다. 이런 관점에서 보면, 비판철학이 『인간학』을 정초하는 것이 아니라 반대로 『인간학』이 비판철학의 무언의 전제일 것이다.<sup>38)</sup>

38) Béatrice Han, *Foucault's critical project*, 21면 참조. 사실 칸트 철학에서 “인간이란 무엇인가?”를 중심적이고 정초적인 근본물음으로 부각시킨 것은 푸코 이전에 『칸트와 형이상학의 문제』(*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929)의 하이데거였다. 스스로가 인정하듯이 푸코는 하이데거에게 큰 영향을 받았으며, 『인간학 서설』의 프랑스어판 편집자들에 따르면, 푸코는 1953년 이후 하이데거를 통해 칸트와 니체를 다시 읽었다.(『인간학 서설』, 17면) Mcquillan(“Beyond the Analytic of Finitude: Kant, Heidegger, Foucault”, in *Foucault Studies*, No. 21, 2016, 184-199면)은 그러한 전기(傳記)적 사실과 개념의 사용을 단서로 『인간학 서설』과 『말과 사물』에서 나타나는 칸트 해석이 하이데거의 강한 영향 아래 이루어졌으며, 후기의 계몽 연구는 하이데거적 칸트 해석으로부터 벗어나는 대안을 발전시키려는 시도로 간주되어야 한다고 주장한다. Mcquillan에 따르면, 푸코가 『인간학 서설』과 『말과 사물』에서 “인간이란 무엇인가?”라는 물음을 칸트의 『논리학』으로부터 인용하는 것 자체가 『칸트와 형이상학의 문제』를 반복하는 것이며 하이데거의 영향을 보여주는 것이다. 사실 “인간이란 무엇인

한(Béatrice Han)이 적절히 지적했듯이, 이처럼 세 가지 비판서를 규정하는 물음들을 ‘인간이란 무엇인가’라는 질문으로 수렴시킴으로써 비판철학을 가능케 했던 경험적인 것과 그것의 선험적 조건 사이의 주의깊은 구분에 변화가 생긴다. 인간에 대한 구체적이고 경험적인 관념이 경험 자체의 가능성의 조건을 규정하는 데 영향을 미치며, 그로부터 인간의 유한성 내부에서 초월적 규정의 요소들을 찾으려는 경향이 발생하는 것이다.<sup>39)</sup> 초월적인 것의 경험적인 것으로의 이러한 ‘접힘’은 오직 비판철학과 인간학의 결합으로부터만 발생한다. 그러므로 “『인간학 서설』은, 인간을 정의하는 이중 구조가 명확히 가시화되는 것은 오직 『인간학』 이후부터라는 것을 보여준다.”<sup>40)</sup>

결국 『인간학 서설』이 검토하는 경험적인 것과 초월적인 것, 비판철학과 인간학의 관계는 양자의 상호참조 속에서 인간이라는 근대적 주체가 구조되는 양상을 보여준다. 인간의 구체적이고 경험적인 이미지가 비판

---

가?”를 칸트 철학 전체를 포괄하는 물음으로 간주하는 일은 칸트 연구자들 사이에서는 당연시되지 않는다. 최근까지도 많은 칸트 연구자들은 이 질문을 크게 중요하게 여기지 않고 있는데, 무엇보다 텍스트의 진본성 자체가 확실치 않기 때문이다.(Terry Boswell, “On the Textual Authenticity of Kant’s Logic,” in *History and Philosophy of Logic*, vol. 9 (1988), 193-203면) 더욱이 칸트 『인간학』에 대한 최근의 연구들이 통각의 초월적 통일, 도덕적 인격성, 인간성 사이의 관계가 이전에 알던 것보다 한층 더 복잡하다는 것을 드러냄으로써, “인간이란 무엇인가?”라는 물음으로 칸트 철학 전체를 포괄하려는 시도는 적어도 칸트 연구자들 사이에서는 점점 더 의심스러운 것이 되어가고 있다.(Robert B. Loudon, *Kant’s Impure Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000; Robert B. Loudon, *Kant’s Human Being: Essays on his Theory of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2011; Patrick Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011; Patrick Frierson, *What is the Human Being?*, London: Routledge, 2013 참조) 요컨대 “인간이란 무엇인가?”라는 질문에 가치를 부여하고 그것이 칸트 비판철학의 진정한 성격을 드러낸다고 가정하는 것은 일반적인 칸트 해석이 아니라 하이데거적 해석의 특이점에 해당하는 것이다. 『말과 사물』에서 중요하게 부각되는 유한성의 분석학은 이러한 하이데거적 칸트 해석의 영향이 고고학 시기 내내 이어지고 있음을 보여준다. 그러나 Mcquillan에 따르면, 이미 『말과 사물』 자체에서 하이데거적 해석과의 중요한 분기(分岐)가 이루어지고 있는바, 핵심적인 차이는 하이데거가 유한성의 문제를 기초존재론의 수준으로 끌어올려서 사유 혹은 실존의 본질적 문제로 삼는 데 반해, 푸코는 유한성의 문제에 이르는 경험적인 것과 초월적인 것의 관계를 역사화한다는 데 있다. 우리가 앞서 논의한 바와 같이 이러한 역사-비판적 접근법이야말로 푸코적인 것이며, 하이데거적 해석으로부터 벗어나 후기 계몽의 문제제기에 이르는 운동은 이미 고고학 시기에 시작되었다고 볼 수 있다.

39) Béatrice Han, *Foucault’s critical project*, 3면 참조.

40) Béatrice Han, *Foucault’s critical project*, 35면 참조.

철학의 초월적 탐구들을 인도하고 있으며, 반대로 인간에 대한 인간학적 분석의 중심에는 비판철학의 중심적 초점, 즉 초월적 주체가 놓여 있다.<sup>41)</sup> 그리고 이것이 『말과 사물』 9장의 중심적 테마인 경험적-초월적 이중체로서의 인간의 출현을 설명해준다. 『인간학 서설』이 『말과 사물』의 논의 구도를 준비한다고 말할 수 있는 것은 바로 이런 맥락에서다.

### 「계몽이란 무엇인가?」를 예시(豫示)하는 요소들

『인간학 서설』에서 『말과 사물』로 이어지는, 인간학적 사유에 대한 푸코의 검토는 비판적 시각을 기본으로 한다. 그러나 『인간학 서설』에서는 인간학적 사유에 대한 비판적 검토와 나란히, 칸트주의의 변형을 구성할 요소를 칸트 자신의 사유 속에서 식별하려는 시도 역시 이루어지고 있다. 즉 『인간학 서설』은 『말과 사물』로 이어지는 선뿐만 아니라 후기의 「계몽이란 무엇인가?」로 이어지는 선 역시 갖고 있다. 그런데 거의 ‘공식적’이라 할만한 첫 번째 선에 비해 상대적으로 두 번째 선에 주목하는 논의는 많지 않다.

푸코적 칸트주의의 핵심은, 일체의 경험의 가능성의 조건으로 기능하는 칸트의 초월적 주체 관념을, 구체적인 역사·문화·사회적 실천들이 뿌리내리고 있는 주체로 변형하는 것이다. 그리고 『인간학 서설』에서 푸코는 다름 아닌 칸트 자신이 실용적 인간학에 대한 연구를 통해 주체에 대한 이러한 역사-철학적 접근으로 가는 문을 연다고 본다.<sup>42)</sup>

『인간학 서설』의 이러한 ‘소수적’ 노선에 주목하는 논자들 가운데 한 명인 앨런(Amy Allen)은 ‘기원적인 것(l'originare)’이라는 개념에 주목한다. 기원적인 것은 『인간학』이 관계하는 고유한 영역이며, 『인간학』이 비판철학의 선형적인 것을 반복하는 형식이다. 이때 반복은 시간 속에서 이루어진다. 비판철학이 자발성과 수동성 간의 관계에서의 ‘규정’으로 제

---

41) Allen, *The politics of our selves*, 30면.

42) Allen, *The politics of our selves*, 24면.

시하는 것을 『인간학』은 “결코 끝나지 않을 것이고 시작된 적도 없는 시간적 분산(une dispersion temporelle)”으로 기술한다. 그것은 “언제나 이미 거기(toujours déjà là)” 있으면서도 결코 완전히 주어지지 않는다. 이것은 기원의 문제를 배제하는 것이 아니라 오히려 그것에게 진정한 의미를 돌려주는 것이다. 기원의 문제는 ‘최초의 시간’을 드러내고 고립시키는 것이 아니라 언제나 이미 시작되어 있지만 그렇다고 덜 근본적인 것은 아닌 시간적 틀을 회복하는 것이다. 요컨대 기원적인 것은 푸코가 생각하는 역사, 단일한 시원(始原)으로 환원될 수 없는 우연성과 복합성으로 짜여진 역사다. 그러한 것으로 기원적인 것은 “시초적(primitif)인 것”이 아니라 “진정으로 시간적인 것(le vraiment temporel)”이다. 그리고 푸코는 이 진정으로 시간적인 것으로서의 기원적인 것이 진리와 자유의 처소(處所)라고 본다. 그리하여 우리는 기원적인 것을 기준으로 거짓된 인간학과 칸트의 인간학을 구분할 수 있게 된다. 거짓된 인간학은 ‘시작’으로, 사실과 권리의 시원으로, 선험적인 것의 구조로 되돌아가려고 한다. 그러나 칸트의 『인간학』은 이렇게 가르친다. “비판철학의 선험적인 것을 기원적인 것 속에서, 즉 진정으로 시간적인 차원에서 반복하라.”<sup>43)</sup> 푸코의 ‘역사적 선험’ 개념은 칸트의 이 가르침을 실천한 결과로 볼 수 있다. 즉 ‘역사적 선험’의 뿌리는 『인간학 서설』의 ‘기원적인 것’에 있다.<sup>44)</sup>

『인간학 서설』에 ‘소수적’ 노선이 존재한다고 보는 또 다른 논자인 자발라(Marc Djaballah)에 따르면 푸코가 해석하는 칸트는 두 가지 극(極)을 갖는바, 하나는 칸트의 독자들에게 일반적으로 친숙한 비판철학의 초

43) Foucault, 『인간학 서설』, 112-113면.

44) 이런 맥락에서 Allen은 푸코에게 있어서 칸트의 『인간학』이 갖는 의미를 이렇게 평가한다. “그리하여 푸코는 다음과 같이 주장한다. 『인간학』은 (아마도 부지불식간에) 비판철학의 틀을 부수어 개방하며, 우리의 선험적 개념들의 역사적 특수성, 즉 그것들이 역사적으로 가변적인 사회적·언어적 실천과 제도들에 뿌리박고 있음을 드러낸다. 따라서 칸트의 『인간학』에 대한 푸코의 독해는, 칸트의 체계 자체가 그 자신의 근본적인 변형, 즉 푸코가 자신의 작업에서 취하게 될 변형의 씨앗들을 포함하고 있다는 점을 암시한다. 구체적으로 말해, 푸코의 작업은, 보편적이고 필연적인 것으로서의 선험 개념에서 역사적 선험으로의 변형, 그리고 그와 관련된, 모든 경험의 가능성의 조건으로 복무하는 초월적 주체에서 구체적인 역사적, 사회적, 문화적 상황에 뿌리내림에 의해 조건지어지는 주체로의 변형을 낳는다.”(Allen, *The politics of our selves*, 31-32면)

월적 사유이며, 다른 하나는 『인간학』과 계몽에 관한 에세이에서 나타나는 성찰들이다. 즉 자발라는 후기 윤리학 단계의 계몽에 대한 관심이 『인간학』에 대한 독해에서 이미 나타나고 있다고 본다. 그에 따르면 푸코는 “인간학적 실천의 수행적 차원(ascetic dimension)”을 강조한다.<sup>45)</sup> 핵심은 『인간학』이 단순히 ‘자신인 바’의 인간이 아니라 인간이 ‘자기 자신으로부터 만들어내는 바’를 다룬다는 것이다. 푸코는 ‘자유로운 행위자로서의 인간이 자기 자신으로 무엇을 만드는가’가 인간학의 중심 주제라는 것을 지속적으로 강조하며, 그런 의미에서 『인간학』을 이론적이나 학술적인 책이 아니라 “일상적인 연습에 관한 책”으로 본다.<sup>46)</sup> 즉 푸코가 보기에 “인간학적 실천은 외적 관찰을 통해 인간에 관한 경험적 지식체를 수립하는 것이 아니라 일정한 문화 속에서 개인들이 자기 자신, 자신의 구체적인 실존 형식들과 맺는 관계를 변형하는 것을 목적으로” 하며, 그러한 점에서 칸트의 『인간학』은 주체의 자기구성이라는 후기 계몽의 문제의식을 예시(豫示)한다.<sup>47)</sup>

그러나 III장에서 이루어진 「계몽이란 무엇인가?」에 대한 분석이 기반할 때, 『인간학』과 「계몽이란 무엇인가?」의 잠재적 연속성을 보여주는 지점들은 여기서 그치지 않는다. 『인간학』에는 엘런이 지적한 ‘역사적 선행’ 개념의 기초로서의 ‘기원적인 것’과 자발라가 언급한 ‘자유로운 행위자로서의 인간이 자기 자신으로 무엇을 만드는가’라는 문제 외에도, 그것과 관련되며 「계몽이란 무엇인가?」에서 다루어지는 문제들을 예시하는 것으로 간주될 수 있는 여러 요소들이 존재한다. ‘사용’이라는 문제계, 인간 혹은 인간의 자기 창조 행위와 세계와의 본질적 관계, ‘세계시민’이라는 연구 대상과 층위, 세계의 언어적 성격 등의 테마가 그것이다. 아래에서는 이에 대해 상술한다.

『인간학』의 머리말에서 칸트는 인간에 대한 지식, 곧 인간학을 생리학

45) Marc Djaballah, “Immanuel Kant(1724-1804)”, in *The Cambridge Foucault lexicon*, ed. by Leonard Lawlor and John Nale. New York City : Cambridge University Press, 2014, 641; 646면.

46) Foucault, 『인간학 서설』, 65면.

47) Djaballah, “Immanuel Kant(1724-1804)”, 646면.



적(자연적, physiologisch)인 것과 실용적인 것으로 나눈 후 그 차이를 이렇게 설명한다.

“생리학적 인간지(Menschenkenntniß)는 자연[본성]이 인간으로부터 무엇을 만들어내는지 대한 탐구를 향해 있고, 실용적 인간지는 **자유로운 행위자로서(als freihandelndes Wesen) 인간이 그 자신으로부터 무엇을 만들어내는가, 혹은 만들 수 있으며 만들어야 하는가**를 향해 있다.”(Anth, VII119, 강조는 인용자)

이 추상적인 설명이 의미하는 바는 바로 이어지는 기억능력의 사례를 통해 보다 분명해진다.

“예컨대 기억능력이 의거함직한 자연원인들을 천착하는 자는 감수한 감각들이 뒤에 남겨놓은, 뇌수에 남아 있는 인상들의 흔적들을 (데카르트를 따라) 이리저리 추론해서 짜맞춰볼 수 있으되, 그때 그는, 그가 자기의 표상들의 이 유희에서 한갓된 구경꾼일 뿐이며, 자연에 모든 것을 맡길 수밖에 없음을 토로하지 않을 수 없다. 그는 두뇌 신경 및 섬유에 대해 알지 못하고, 그것들을 그의 의도대로 조작할 줄도 모르며, 그러니까 이런 것에 관해 이론적으로 이리저리 짜 맞추는 것은 순전히 헛일일 것이니 말이다. — 그러나 만약 그가 기억에 방해가 되거나 촉진에 도움이 되었던 것에 관한 지각들을 기억을 확장하거나 기민하게 하는 데에 이용하고, 이를 위해 인간에 대한 지식을 사용한다면, 이것은 실용적 견지에서의 인간학의 일부를 이룰 것이다. 이것이 바로 우리가 여기서 하고 있는 일이다.”(Anth, VII119)

말하자면 실용적 인간학은 자연적 존재로서의 인간, 더 정확히는 자연적 존재이기만 한 인간은 다루지 않는다. 인간은 자연으로부터 자신에게 주어진 근원적 조건에 대해서는 “자연에 모든 것을 맡길 수밖에 없”는 “한갓된 구경꾼”의 태도를 벗어나지 못한다. 기억을 가능케 하는 생리적 작용과 같은 인간의 자연적 본질은 인간의 실천이 관여할 수 있는 범위 안

에 있지 않다. 인간이 어찌할 수 없는 인간 자신의 자연적이고 생리적인 본질에 대한 지식, 인간의 근원적 수동성에 대한 인식, 이것이 바로 생리학적 인간학을 이룬다. 반면 실용적 인간학은 “자유로운 행위자로서”의 인간을 다룬다. 실용적 인간학이 관심을 갖는 것은 자연과 인간의 관계가 아니라 **인간이 자기 자신과 맺는 관계**다. 실용적 인간학은 “인간이 그 자신으로부터 무엇을 만들어내는가, 혹은 만들 수 있으며 만들어야 하는가에 향해 있다.” 이처럼 인간의 자기 자신과의 관계, 인간이 자신과 **창작 혹은 제작**(“machen”)의 관점에서 만나는 영역에서만 우리는 자유로운 행위자로서의 인간을 말할 수 있다.<sup>48)</sup> 그러나 이때의 자유가 좁은 의미의 윤리학에서 말하는 자유가 아님은 분명하다. 칸트 윤리학이 말하는 자유의 핵심은 일체의 경험적인 것으로부터의 독립이다. 자유는 무제약자이다. 그러나 실용적 인간학의 대상(이자 주체)인 “자유로운 행위자”는 경험적인 자기 자신의 존재를 조건으로 한다. 예컨대 그가 “기억에 방해가 되거나 촉진에 도움이 되었던 것에 관한 지각들을 기억을 확장하거나 기민하게 하는 데에 이용하고, 이를 위해 인간에 대한 지식을 사용”하는 일은 예지적 존재가 아니라 자연적 존재로서의 인간의 기억능력을 전제하며, 또 그 기억능력에 관한 경험적 지식들을 필요로 하는 것이다. 이처럼 도덕적 자유와 구분되는 『인간학』에서의 자유를 푸코는 ‘구체적 자유’ 혹은 ‘실용적 자유’라고 말한다.

그러므로 『인간학』은 처음부터 자연과 자유가 교차하는 지점, 자연적 존재이기만 한 것도 순수한 자유의 주체이기만 한 것도 아닌 인간과 관계한다. 푸코의 말대로 『인간학』의 문제는 “어떻게 자연적 인간(homo natura)에 대한 분석을 자유로운 주체라는 인간의 정의에 기반해서 명확하게 수행할 것인가”였다.<sup>49)</sup> 그리고 이렇게 자연과 자유가 교차하는

48) 인공지능, 생명공학기술 등 현대의 기술들은 인간의 자연적 본질을 더 이상 인간 실체의 범위 밖에 남겨두지 않는 듯하다. 이러한 상황이 ‘인간의 근원적 수동성’을 제거하는 데까지 이어질 수 있는가라는 근본적인 물음과 별개로, 생리학적 인간학과 실용적 인간학 사이의 경계가 칸트 시대와 동일하게 유지될 수 없음은 분명해 보인다. 전통적으로 인간의 실체가 영향을 미치지 못한다고 여겼던 영역까지 인간의 ‘창작 혹은 제작’의 대상이 된다는 것은, 이전에 생리학적 인간학의 소관이었던 것이 실용적 인간학의 영역에 포섭됨을 의미한다. 요컨대 우리 시대에는 칸트가 생각했던 것보다 훨씬 더 많은 문제들이 실용적 인간학의 관점에서 검토되어야 할 것으로 보인다.

지점에서 비로소 ‘사용’(Gebrauch)이라는 문제가 가시화된다.

1770년대와 1780년대의 인간학 강의 초안에는 다음과 같은 서술들이 등장한다.

“여기서 우리는 인간이 자신으로부터 무엇을 만들어내며, 어떻게 인간이 그를 **사용**할 수 있는지(was er aus sich machen und wie man ihn brauchen kan)를 알기 위해 인간을 연구한다.”; “인간지는 우리가 자연을 우리의 의도에 따라 최대한 **사용**할 수 있다는 이념에 기초한다.(Die Menschenkenntniß hat die Idee zum Grunde, daß wir die Natur zu unseren Absichten am besten brauchen können.)”; “그로부터 사회에서의 일반적인 **사용**이 만들어지게 되는 인식이 실용적인 인식이다.(Pragmatisch ist die Erkenntnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen läßt.)”(ECA, XV659-660, 강조는 인용자)

이처럼 『인간학』이 자연과 자유가 교차하는 지점에서 ‘사용’이라는 문제계를 발견하는 이유는 명확하다. 인간을 자연적 존재로만 고찰하는 한에서 우리는 그 존재의 본성·구조·기능 등을 탐구할 수는 있지만, 인간 자신 혹은 인간의 능력을 어떻게 사용할지에 대해서는 말할 수 없다. 다른 한편, 예지적 존재로서의 인간과 관련해서도 사용은 문제가 되지 않는다. 예지계의 구성원으로서 그는 자유로운 존재이지만, 자유는 그가 예지계가 아닌 경험적 세계에 속하는 한에서만 실천의 힘, 즉 ‘구체적’인 것이 된다. 그러므로 오직 자유로운 주체로서의 인간이 자연적 존재로서의 자신과 관계하는 지점에서만 ‘사용’이 문제가 된다. 그리고 바로 이 ‘사용’이라는 문제계야말로 계몽을 이야기할 수 있는 자리, 계몽의 핵심이 놓여있는 자리다. 주지하듯이 칸트에게 계몽은 **이성을 어떻게 사용할 것인가**의 문제, 이성의 공적 사용과 사적 사용을 둘러싼 문제다. 이것은 이성의 본성은 무엇인가, 이성의 기능은 무엇인가, 이성의 한계는 무엇인가, 이성은 어떤 체계를 구성하는가 등의 질문과 구분되며 그것으로부터

---

49) Foucault, 『인간학 서설』, 60면.

터 독립되어 있는 문제 영역이다. 그리고 칸트에 따르면 “실용적인 인식”이란 다른 아닌 “사회에서의 일반적인 사용”이라는 문제를 다루는 인식이므로 ‘실용적’ 인간학의 영역은 계몽의 공간과 다른 것이 아니다.

실용적 인간학의 영역이 예지계가 아님은 분명하다. 그러나 그것은 또한 단순한 의미의 자연을 뜻하는 현상계도 아니다. 예지계로도 현상계로도 환원되지 않는 이 영역, 계몽의 문제를 가능케 하는 영역, 앞서 ‘사회’라는 말로 지칭된 이 영역을 가리키는 『인간학』의 용어는 ‘세계(Welt)’다. 푸코는 이렇게 말한다. “『인간학』에서 인간은 자연적 인간도 자유의 순수한 주체도 아니다. 그는 이미 자신과 세계의 관계에 의해 작동된 종합 안에 붙들려 있다.”<sup>50)</sup>

지금까지 우리는 ‘실용적’이라는 핵심적 술어에 대한 두 가지 의미규정을 살펴보았는데, 그에 따르면 1) **자유로운 행위자**로서의 인간에 대한 인식, 2) 그 자유로운 행위자가 자연적 존재로서의 자신과 자신의 능력을 **사용**하는 문제에 관한 인식이 실용적 인간학이다. 이제 여기서 추가되는 칸트의 세 번째 의미규정은 “세계시민(Weltbürger)으로서의 인간에 대한 인식”을 함유하는 인간지가 실용적 인간학이라고 말한다.(Anth, VII120) 실용적 자유 혹은 구체적 자유에 입각해서 행위하며, 자기 자신과 자신의 능력을 어떻게 사용할 것인가를 탐구하고 실험하는 인간은 세계시민, “세계거주자(Weltbewohner)”, “세계존재(Weltwesen)”(OP, XXI27;69)이며, 따라서 실용적 인간학의 영역은 ‘세계’이다. 그리고 계몽의 핵심 테마들이기도 한 세계 혹은 세계시민, 자유로운 행위자로서의 인간, 자기 자신 및 자신의 능력과 ‘사용’의 방식으로 관계하는 주체가 실용적 인간학의 문제계를 구성한다는 사실이, 실용적 인간학의 영역을 계몽의 공간으로 규정한다.

계몽의 공간으로서의 세계가 ‘인식’을 제1의 문제로 정립하는 영역이 아니라는 것은 칸트의 세계 이해에서 잘 드러난다. 칸트는 **세계를 아는 것(die Welt kennen)**과 **세계를 갖는 것(die Welt haben)**을 구분한다. “세계를 안다는 표현과 세계를 갖는다는 표현은 그 의미하는 바에서 아

---

50) Foucault, 『인간학 서설』, 67면.

주 차이가 크다. 전자는 단지 그가 구경했던 유희를 **이해한다**는 것이고, 후자는 **함께 유희**했다는 것이니 말이다.” 세계를 아는 것, 세계의 유희를 이해하는 것은 “이론적 세계지”의 문제이고, “세계를 갖는 것”, 세계와 함께 유희하는 것은 “실용적 세계지”가 관심을 갖는 문제다.(Anth, VII120) 앞서 고찰한 이성의 사용이라는 문제계는 계몽을 인식을 넘어서는 실천의 문제로 사고하도록 한다. 이성을 공적으로 사용하느냐 사적으로 사용하느냐는 세계를 얼마나 정확히 이해하느냐가 아니라 자신을 어떠한 존재로 구성하며, 그렇게 구성된 존재로서 세계와 어떤 식으로 관계맺을 것이냐의 문제이기 때문이다. 이러한 문제는 적어도 일차적으로는 세계를 인식의 대상으로 삼기보다는 개입과 변화의 영역으로 사고하도록 한다.<sup>51)</sup> 그러므로 계몽은 “세계를 아는 것”(인식)이 아니라 “세계를 갖는 것”(사용, 즉 실천)의 문제다. 계몽의 관건은 자연과 세계의 유희를 지켜보고 이해하는 것이 아니라 “어떻게 세계 안에 자리잡고 유희 안으로 들어가는가의 문제”<sup>52)</sup>, 즉 “함께 유희함(Mitspielen)”의 문제이다.

여기서 세계란 무엇인가? 세계는 계몽의 공간이자 실용적 인간학의 공간이라는 동어반복으로 세계라는 공간의 성격을 설명할 수는 없다. 물론 푸코의 설명은 그러한 동어반복에 갇히지 않는다.

“『인간학』의 인간은 분명 세계시민이다. 그러나 인간이 어떤 사회적 집단이나 제도에 속한다는 의미에서 그러한 것은 아니다. 인간이 세계시민인 것은 순수하고 단순하게 그가 **말하기 때문이다**. 인간이 구체적인 보편성에 도달하는 동시에 그것을 실현하는 것은 바로 **언어의 교환 속**에서이다. 인간의 세계 거주는 근원적으로 **언어 안에서의 삶**이다.”<sup>53)</sup>

말하자면, 『인간학』의 세계, 계몽의 세계는 언어적 세계, 언어로서의

51) Djallah는 이와 관련하여 푸코가 칸트의 『인간학』에서 “칸트 사상에서 세계를 이미 주어진 것으로 간주하는 1760년대와 70년대의 우주론적(cosmological) 관점에서 세계를 만들어야 할 것으로 보는 세계정치적(cosmopolitical, 즉 세계시민적) 관점으로서의 이행”을 읽어낸다고 본다.(Djallah, “Immanuel Kant(1724-1804)”, 643-644면)

52) Foucault, 『인간학 서설』, 65면.

53) Foucault, 『인간학 서설』, 123-124면. 강조는 인용자.

세계다.

푸코에 따르면 『인간학』에서 칸트의 다른 저작들에 비해 바로 눈에 띄는 점은 일상언어에 대한, 혹은 그것에 기댄 분석이 결정적인 역할을 수행한다는 것이다. 다른 ‘학술적’ 문헌들과 달리 『인간학』은 자신의 어휘를 정의하거나 정당화하려 하지 않는다. 그것은 일상적 사용 속의 언어를 이론적 정확성이나 명료함의 기준에서 문제 삼기보다 “세계시민으로서의 인간”에 대한 분석의 전제로 받아들인다. 가령 칸트는 정신착란을 분석하는 자리(Anth, VII119)에서 ‘단순한(einfältig)’, ‘우둔한(dumm)’, ‘어리석은(tor)’, ‘멍청한(narr)’, ‘바보(Geck)’, ‘경솔한(unklug)’ 등과 같은 어휘들을 사용하는데, 푸코에 따르면 이는 18세기의 정신병 분류에서 단지 대중적인 언어관습의 모호함만을 반영하는 근거없는 언어사용으로 기각되었던 것들이다.<sup>54)</sup>

『인간학』에서 수행되는 언어 분석의 독특성은 독일어와 라틴어의 위상 변화에서도 발견된다. 비판서들에서는 라틴어에 대한 참조가 체계적이고 본질적인 의미를 가지며 독일어의 사용 자체가 제약과 한정으로 인식되지만, 『인간학』에서는 독일어 표현체계와 그것이 담지하는 경험들이 결정적 준거로 작용한다.<sup>55)</sup> 예컨대 우울을 의미하는 라틴어 ‘Melancholia’는 같은 의미를 갖는 독일어 ‘Tiefsinnigkeit’와 달리 ‘Scharfsinnigkeit(명민)’, ‘Leichtsinnigkeit(경솔)’ 등의 표현과 일정한 계열을 형성하지 못하는데, 『인간학』에서 중요한 것은 바로 그 단어들의 계열, 거기서 식별되는 미묘한 차이, 그리고 그러한 연결과 차이에 대한 분석으로부터 도출되는 세계와 인간에 관한 앎이다. ‘Wahrsagen’, ‘Vorhersagen’, ‘Weissagen’ 등과 같은 ‘Sagen(말함)’의 계열(Anth, VII187)을 비롯해 이와 유사한 사례들은 『인간학』 곳곳에서 찾아볼 수 있다. 이것의 의미를 푸코는 다음과 같이 설명한다.

“이렇게 라틴어 형태의 보편성으로부터 철학적 성찰이 분리되었다는 사실은 중요하다. 이제부터 철학적 언어는 주어진 언어 체계(langue) 안에

54) Foucault, 『인간학 서설』, 115면

55) Foucault, 『인간학 서설』, 117-118면

서 자신의 기원과 탐구 영역을 발견할 가능성을 자각한다. 이 철학적 언어가 [일상적] 언어 체계와 연결된다는 사실은 철학적 언어가 담지하는 의미를 상대적이거나 제한적으로 만들지 않으며, 그 언어의 발견을 규정된 언어적 영역 안에 위치시킨다.”<sup>56)</sup>

다시 말해 『인간학』의 철학, 철학적 인간학은 철학이 만들어낸 언어가 아니라 이미 주어진 언어 안에서 자신의 기원을 발견하고, 그것 안에서 — 그것을 대상으로 해서가 아니라 — 탐구를 수행하며, 그 탐구의 결과로 얻어진 발견 역시 그 미리 주어진 일상적 언어의 영역 안에 위치시킨다. 그러므로 비평가들의 체계에 따라 마음의 능력들에 대한 분석에 집중하는 듯한 『인간학』의 외관에도 불구하고, “인간학적 경험의 진정한 밑바탕은 심리학적이라기보다는 언어적이다.” 그리고 이 인간학적 경험의 진정한 토양으로서의 언어는 “탐구 대상으로서 주어지는 것이 아니라, 오히려 우리가 처음부터 그 내부에 위치하는 자명한 요소로 주어진다.”<sup>57)</sup>

이처럼 『인간학』은 학술어와 라틴어가 아닌 일상언어로서의 독일어, 즉 우리의 삶에서 주어지는 그대로의 언어를 자신의 물음과 탐구가 펼쳐지는 근본 영역으로 취한다. 그것은 주어진 일상적 언어에 어떠한 학술적·이론적 수정도 가하지 않고 다만 그것을 “투명하게” 만들 뿐이며 그것의 외부에서 그것을 분석하는 것이 아니라 바로 그것 안에 위치한다.<sup>58)</sup> “세계시민으로서의 인간에 대한 인식”이 되어야 할 『인간학』이 다만 언어를 “투명하게” 하는 데 집중한다면, 그것은 바로 것처럼 언어를 투명하게 하는 작업 자체가 “세계시민으로서의 인간에 대한 인식”을 가능케 하는 일이기 때문일 것이며, 그렇다면 다른 아닌 그 언어 자체가 인간학적 진실의 자리일 것이다. 그리고 어떤 곳이 인간학적 진실의 자리라면, 그것은 바로 그곳이 세계시민으로서의 인간이 거주하는 공간이기 때문일 것이다. 세계시민이 거주하는 공간은 당연히 세계이다. 이제 그 공간의 다른 이름은 언어인 것으로 드러난다. 그러므로 인간학과 계

---

56) Foucault, 『인간학 서설』, 121면.

57) Foucault, 『인간학 서설』, 122면.

58) Foucault, 『인간학 서설』, 125면.

몽의 공간인 세계는 언어적 세계, 언어로서의 세계이다.

푸코는 직접 언급하지 않지만, 인간학적 영역으로서의 세계가 언어로 이루어져 있다는 사실은 칸트적 의미의 계몽에서 결정적인 지점과 관련되어 있다. 앞서 보았듯이, 푸코가 보기에 『인간학』의 서술에서 인간이 세계시민이라는 것은 “어떤 사회적 집단이나 제도에 속한다”는 의미가 아니다. 이는 「계몽이란 무엇인가?」에서 칸트가 특정한 사회집단이나 제도 속에서 활동하는 상태의 인간을 “기계의 일부”로 규정하여 “세계시민사회의 구성원”으로서의 인간과 구분한 것에 상응한다. “기계의 일부”일 때의 인간은 이성을 사적으로 사용하는 데 반해, 계몽의 과제는 세계시민으로서 이성을 공적으로 사용함으로써만 수행할 수 있다. 그리고 이성을 공적으로 사용한다 함은 “지식인(Gelehrter)으로서 독자 세계의 전체 공중 앞에서 이성을 사용하는 것”이다.(WA, VIII37) 요컨대 세계시민이 된다는 것은 이성을 공적으로 사용한다는 것이요, 이성을 공적으로 사용한다는 것은 언어-세계의 시민이 된다는 것이다. 「계몽이란 무엇인가?」의 칸트에게 공론장과 언론의 자유가 그토록 중요했던 이유는 이를 통해 설명된다. 이성을 공적으로 사용한다는 것, 세계시민이 된다는 것, 언어의 세계에 거주한다는 것은 이성을 사적으로 사용하는 “기계의 일부”가 아닌 “전체 공동체의 구성원으로”(WA, VIII37) 존재한다는 것이다. 즉 세계시민으로서의 인간은 자신의 특수한 사회적 지위로부터 벗어나서 “구체적 보편성”(“전체 공동체의 구성원”)에 도달하는데, 이러한 일은 오직 “언어의 교환”에서만 일어날 수 있는 것이다. 정리해보자.

- 1) 인간은 세계시민인 한에서 언어 속에 거주하며, 언어에 거하는 한에서만 세계시민이다.
- 2) 이처럼 언어-세계에 거하는 인간은 사적인 이성 사용 상태의 특수성을 벗어나서 이성을 공적으로 사용하는 “구체적 보편”에 도달하며 그것을 실현하는데, 이때 이성의 공적 사용은 곧 언어의 공적 사용이다.
- 3) 계몽은 세계시민이 이성-언어를 공적으로 사용함으로써만 가능하다.

요컨대 『인간학』과 「계몽이란 무엇인가?」의 교차 읽기 속에서 규정되는 계몽은 구체적 보편에 도달하는 것이다. 세계시민이 그러한 구체



적 보편의 형상이다. 그리고 “인간학은 인간을 ‘세계시민’으로서, 즉 구체적인 보편(l’universel concret)의 영역에 속한 것으로서 고려한다.” 또한 “인간학을 실용적이라고 말하는 것과 인간학은 인간을 세계시민으로 고려한다고 말하는 것은 동일하다.”<sup>59)</sup> 그러므로 계몽의 영역, 실용적 인간학의 영역, 세계시민의 영역은 모두 구체적인 보편의 영역이며, 결과적으로 여기서는 자유와 진리의 보편성 역시 구체화되고 실용화된다.

그런데 구체적인 보편, 구체적인 자유, 구체적인 진리란 구체적으로 무엇인가? 사실 구체적이고 실용적인 보편·자유·진리는 칸트 자신의 용어법에서는 낯선 표현들이다. 인간학적 보편, 인간학적 자유, 인간학적 진리의 개념 규정에는 푸코식의 ‘구부림’이 있는 것이다. 가령 푸코는, 구체적이고 실용적인 자유에서는 “요구들과 책략들, 수상한 의도들과 위선들, 지배를 위한 은밀한 노력들, 끈기 있는 자들 간의 타협에 대한 질문이 관건이 된다”<sup>60)</sup>고 말하는데, 푸코의 독자라면 여기서 사용되고 있는 어휘와 표현들이 권력관계의 속성을 설명할 때 동원되는 지극히 푸코적인 표현들과 유사하다는 사실을 알 수 있을 것이다. 진리에 관해서 살펴보자면, 푸코는 인간학적 진리는 “언어에 앞서는 진리, 언어가 전달할 책임을 가지고 있는 진리”, 즉 언어로부터 독립하여 그 자체로 존재하는 진리가 아니며 오직 언어적 교류의 한가운데에서만 구체적으로 출현한다고 말하는데, 이러한 진리 규정과 ‘담론’이라는 개념을 통해 진리의 가능 조건을 탐구했던 푸코 자신의 진리관은 먼 거리에 있지 않다. 보편성의 개념 규정 역시 마찬가지다. 구체적인 실용적인 자유와 진리가 취하는 보편성은 “진정으로 시간적인 것과 실제로 교류되는 것의 운동 속에 있는 경험의 한가운데서 출현한다.” 바로 이런 의미에서 보편성은 구체적인 보편성이 된다. 보편성의 구체성은 “결코 원점으로 주어지지 않는 시간의 흐름과 언어 체계 속에서” 나타나서 그 안에 머문다.<sup>61)</sup> 이처럼 시간화된 보편성, 역사화된 보편성, 언어화된 보편성에서 보편성 혹은 선형성을 역사화하려 했던 푸코의 지속적인 이론적 노력의 흔적을 찾기는 어렵지 않다.

59) Foucault, 『인간학 서설』, 51면.

60) Foucault, 『인간학 서설』, 53면.

61) Foucault, 『인간학 서설』, 125면.

요컨대 인간학과 계몽의 영역에서는 보편, 자유, 진리와 같은 개념들이 구체적이고 실용적이며 담론적이고 역사적인 것으로 재해석된다. 그리고 이와 같은 재해석 속에서 우리는 푸코 자신의 어휘와 문제들을 발견한다. 구체적 자유의 공간으로서의 세계시민적 공간은 권력이 작동하고 전략들이 게임을 벌이는 영역이고, 인간학적 진리는 담론적 진리이며, 역사화되고 언어화된 보편성의 개념은 역사적 선행성이나 에피스테메 같은 개념과 동일한 사유 방식에서 탄생한다.<sup>62)</sup> 그리하여 여기서 우리는 『인간학』과 「계몽이란 무엇인가?」가 푸코적 칸트주의의 핵심적 원천이 되는 이유를 알 수 있다. 푸코가 칸트에게서 읽어낸 (비판의 대상이 되는 ‘거짓’ 인간학과 다른) ‘실용적’ 인간학과 계몽의 공간은 동시에 푸코 자신의 문제가 발생하여 전개되는 공간이기도 하며, 그러한 공간인 한에서만 푸코적 칸트주의, 즉 칸트주의의 변형이 발원하는 곳이 된다. 실용적 인간학과 계몽의 공간은 푸코와 칸트가 교차하는 공간, 양자의 구분이 흐릿해지는 공간, 그러므로 ‘푸코의 칸트’의 공간이다.

그러나 『인간학』이 ‘푸코의 칸트’의 공간으로서 갖는 성격, 『인간학』 안에 존재하는 「계몽이란 무엇인가?」와의 연속성의 요소들이 개화(開花)하기 위해서는 20년에 가까운 시간이 필요했다. 『인간학』의 이중적 성격 가운데 먼저 전면화된 것은 『말과 사물』로 이어진 측면, 즉 궁극적으로 ‘인간의 죽음’에 의해 기각되어야 할 측면이었다. 다음 절에서 살펴볼 내용이 이것이다.

### 3. 이중체로서의 인간과 인간의 죽음 :

#### 『말과 사물』의 칸트 해석

62) 동일한 사유방식을 뿌리로서 공유한다는 것이지 구체적 보편성과 역사적 선행성 혹은 에피스테메가 동일시될 수 있다는 이야기는 아니다. 가령 세계시민 혹은 세계시민사회는 인간학의 맥락에서 구체적 보편성의 사례로 해석될 수 있지만, 역사적 선행성이나 에피스테메는 아니다.

## 비판철학, 유한성의 분석학, 경험적-초월적 이중체로서의 인간

앞서 보았듯이 『인간학 서설』에서 『말과 사물』로 이어지는 근본적인 테마는 경험적인 것과 초월적인 것의 관계이며, 주체성과 관련하여 이 문제는 경험적-초월적 이중체로서의 인간이라는 문제로 나타난다. 이런 맥락에서 인간이라는 주체 형상에 대한 푸코의 비판은 경험적인 것과 초월적인 것의 관계라는 칸트적 구도의 문제에 대한 비판적 개입을 의미한다. 즉 고고학 시기의 푸코가 칸트 철학에 대해 수행한 작업은 본 논문이 칸트 철학의 주체 구성을 연구함에 있어서 맞닥뜨린 것과 동일한 구도의 문제에 비판적으로 개입하는 것이라 할 수 있다. 그러한 한에서 그것은 경험적 주체 구성과 초월적 주체 구성 간의 관계라는 본 논문의 문제에 대해 하나의 가능한 응답 방식을 시사할 수 있을 것이다.

푸코의 칸트 해석이 크게 초기 고고학 시기와 후기 윤리학 시기의 해석으로 나뉜다는 것은 살펴본 바와 같다. 그런데 사실 칸트에 대한 고고학 시기의 푸코의 관계 자체도 단선적이지 않다. 이 시기 푸코는 비판을 역사화하는 방식으로, 즉 ‘역사적 선험’이라는 개념을 중심으로 칸트의 방법론을 수용하지만, 이 방법론에 의한 연구내용은 ‘인간의 죽음’을 지지함으로써 칸트와 충돌한다. 즉 이 시기의 푸코는 “칸트 스스로가 자신의 출발점으로 삼은 것, 즉 초월적 주체의 한계와 가능성의 조건에 대한 연구”를 수행하는바, 이는 칸트의 출발점에 대한 칸트적 의미의 비판이라고 할 수 있다.<sup>63)</sup>

『말과 사물』에서 칸트 철학은 ‘근대성의 문턱’으로 제시된다.<sup>64)</sup> 그러므

---

63) Allen, *The politics of our selves*, 35면. 동일한 문제를 Béatrice Han은 다음과 같이 정식화한다. “푸코의 사유는 두 가지 모순된 요구에 의해 생기를 부여받는 것으로 보인다. 칸트의 비판적 물음을 반복하기, 그러나 그것이 의도치 않게 발생시키는 인간학적 배치로부터 벗어나려고 시도하기.”(Béatrice Han, *Foucault's critical project*, 4면)

64) 정확히 말하면, 『말과 사물』에서 근대적 에피스테메의 시작점으로 거론되는 것은 하나가 아니다. 다음의 인용들에서 확인할 수 있듯이 그것은 맥락마다 칸트의 비판철학, 유한성, 경험적-초월적 이중체로서의 인간으로 달리 이야기된다. “칸트의 비판철학은 우리의 근대성의 문턱을 나타낸다.”; “유한성 자체에 대한 한없는 참조 속에서 유한성이

로 푸코가 생각하는 칸트 철학의 특이점은 우선 근대 이전의 에피스테메와의 대비 속에서, 즉 칸트의 철학이 이전 시대의 사유 방식을 극복하는 양상에 대한 푸코의 분석 속에서 분명하게 드러날 것이다. 실제로 『말과 사물』에서 고전주의 에피스테메 분석에 할애된 많은 분량의 서술들은 근대적 에피스테메와 그것의 문턱으로서의 칸트 철학의 역사적 특성을 조명할 수 있는 ‘거리’를 확보해주는 기능을 한다. 푸코는 이러한 고고학적 ‘거리두기’의 방법을 통해 근대를 ‘인간’의 시대로 특징지을 수 있게 된다.<sup>65)</sup> 그리고 거팅이 적절히 지적하듯이, 인간이 근대 이전의 고전주의적 에피스테메에서는 — 그리고 마찬가지로 그 이전의 르네상스 에피스테메에서도 — 아무런 역할도 하지 못했음을 보여주는 것 자체가 이미 인간이라는 주체 형상을 비판하는 하나의 방식을 구성한다.<sup>66)</sup>

고전주의 에피스테메를 지배한 것은 표상(représentation), 더 정확하게 말하면 표상이 존재를 투명하게 재현한다(représenter)는 비가시적 전체에 기반한 사유방식이다. 푸코가 “표상과 사물의 공통 담론으로서의 고전주의적 언어” 혹은 “존재와 표상의 공통의 장소인 고전주의적 담론”<sup>67)</sup>이라는 표현을 쓸 때, 그것은 고전주의적 사유에서 표상과 사물 혹은 존재 사이에 존재하는 저 직접적이고 투명한 관계를 가리키는 것이다. 고전주의 시대에는 언어가 존재하지 않았다는 푸코의 강한 주장은, 고전주의 에피스테메에는 언어의 존재가 문제화되는 계기인 언어의 표상 기능의 불투명성이 존재하지 않았다는 진단을 근거로 한다.<sup>68)</sup> 고전주의 시대

---

사유되었을 때 비로소 우리 문화는 하나의 문턱을 넘어서 근대성을 알아보기 시작했다.”; “우리가 근대성의 문턱을 넘어서는 것은 인간에 대한 연구에 객관적인 방법을 적용하려는 움직임이 일기 시작한 때가 아니라, 인간이라 불리는 경험적-초월적 이중체가 구성되었을 때다.”(Michel Foucault, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966/이규현 옮김, 『말과 사물』. 민음사, 2012, 340-341; 436; 437면) 이 세 가지 요소가 모두 근대성의 문턱을 구성한다면, 그것은 본질적으로 동일한 사태의 다른 측면들일 것이다. 그러므로 하나를 이해하는 일은 다른 두 요소의 이해에 결정적이며, 그 역도 마찬가지다.

65) Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago : University of Chicago Press, 1983, 18면.

66) Gary Gutting, *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press, 1989/홍은영·박상우 옮김, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 백의, 1999, 20면.

67) Foucault, 『말과 사물』, 428; 429면.

에 언어의 질서는 그대로 세계의 질서이며 그것을 완벽하게 반영한다. 이러한 고전주의적 언어와 담론의 본질은, ‘나는 생각한다’와 ‘나는 존재한다’를 연결시킨 데카르트의 철학에서 명확하게 드러난다.<sup>69)</sup>

그러므로 고전주의 에피스테메에서 표상은 그 자체로 세계에 대한 지식이 된다. 표상과 존재가 일치하므로 표상의 완벽한 질서를 구축할 수 있다면 그로써 우리는 세계의 완벽한 질서에 관한 지식 또한 갖게 될 것이다. 존재의 진정한 질서를 재현하는 표상들을 기초로 세계에 대한 지식의 완전한 확실성을 추구하는 이러한 고전주의적 기획의 성격은 ‘도표’라는 형식으로 집약된다. 푸코에 따르면 고전주의 시대의 학문들은 “단순한 요소들을 발견하여 그것들을 점진적으로 조합하는 방향을 향하며, 그리하여 그 중심에 있어서 지식이 하나의 체계로 표시되는 도표를 형성한다. 17-18세기에 지식의 중심은 도표이다.”<sup>70)</sup> 도표는 표상들을 비교하여 동일성과 차이를 식별하고 그것에 입각해 단순한 것에서 복잡한 것에 이르기까지 표상들의(즉 존재들의) 완전한 질서를 구축하려는 고전주의적 사유의 운동을 표현한다. 고전주의적 에피스테메는 표상이 구성하는 동질적 공간의 외부를 알지 못하며, “언제나 세계를 남김없이 질서 지우려는” 고전주의 시대 학문들의 기획<sup>71)</sup>은 바로 그러한 조건에서만 가능한 것이었다.

그러므로 역으로 근대적 에피스테메는 더 이상 표상이 당연시되지 않고 문제화될 때, 그것이 불투명해질 때, 그것이 “사물과 지식의 공통의 질서를 규정할 수 없”을 때 시작된다.<sup>72)</sup> 근대 철학을 지배하고 규정하는 물음은 무엇이 존재를 말과 명제들에 연결시키고 진정한 지식의 기초를 제공하는가, 즉 표상의 가능성과 정당성은 어디서 어떻게 주어질 수 있는가인바, 이것은 고전주의 에피스테메에서는 성립할 수 없었던 물음이

---

68) Foucault, 『말과 사물』, 130-131면. 역으로 표상 관계의 투명성에 대한 회의를 특징으로 하는 근대에 오면 언어는 그 자체의 밀도와 두께를 갖는 지식의 대상이 된다.

69) Foucault, 『말과 사물』, 428면.

70) Foucault, 『말과 사물』, 125면.

71) Foucault, 『말과 사물』, 125면.

72) Johanna Oksala, *Foucault on Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 28면.

다. 옥살라(Johanna Oksala)의 지적대로, 근대에 와서 이전의 철학에서 존재론이 차지했던 중심적 지위가 인식론으로 넘어가는, 자주 언급되는 철학사적 장면은 에피스테메의 변화를 배경으로 하는 것이다.<sup>73)</sup>

말하자면 근대적 에피스테메와 그것의 중심 형상인 ‘인간’은 고전주의 에피스테메에서 당연시되었던 표상과 사물의 연계가 끊어짐으로써 양자 사이에서 출현한 어떤 공간으로부터 발생한다.<sup>74)</sup> 그리고 ‘비판’이라는 방법을 통해 그 공간을 만들어낸 것이 바로 칸트의 철학이다. 칸트가 근대성의 문턱을 표지하는 것은, 그가 표상이 구성하는 고전주의적 지식의 공간 너머를 바라봄으로써 표상을 문제화한 최초의 철학자이기 때문이다. 칸트 이후에 문제는 표상들의 완벽한 질서를 구성하는 것이 아니라 표상의 가능성의 조건을 묻는 것이 된다. 즉 칸트의 비판철학은 어떠한 정당화도 필요로 하지 않는 “사유의 실재 그 자체의 필연적 형식”<sup>75)</sup>으로 당연시되었던 표상의 적법한 토대와 기원, 한계를 문제삼음으로써 근대적 에피스테메로 향하는 운동의 출발점이 된다.<sup>76)</sup> 칸트의 비판 이후 표상은 이제 더 이상 그 자체로 자기정당화의 출발점이 되지 못한다.<sup>77)</sup> 칸트의 비판철학은 “지식과 사유가 표상의 공간 밖으로 물러나는” 역사상 최초의 사건이었으며, 이 이후 한계지어지지 않은 표상의 영역은 형이상학으로 비판받게 된다.<sup>78)</sup> 이러한 맥락에서 칸트의 형이상학 비판은 근대적 에피스테메의 관점에서 이루어진 고전주의적 에피스테메에 대한 비판으로 이해될 수 있다.

표상이 그 자체로 정당화되지 않으며, 그보다 더 근본적인 어떤 것에 근거해야 한다면, 이제 문제는 그러한 ‘더 근본적인 것’이 무엇이냐는 것이다. 주지하듯이, 칸트의 비판철학은 표상의 원천, 표상의 가능성의 조건으로 초월적 주체를 제시한다. 칸트 철학이 근대성의 문턱이라 할 때,

---

73) Oksala, *Foucault on Freedom*, 28면.

74) “표상과 사물의 공통 담론으로서의 고전주의적 언어 [...] 서구 문화에서 이 언어가 말해지는 한, 인간의 존재가 그 자체로 문제화되는 것은 가능하지 않았다. 저 언어는 표상과 존재의 연계를 포함하고 있었기 때문이다.”(Foucault, 『말과 사물』, 428면)

75) Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 241면.

76) Foucault, 『말과 사물』, 341면.

77) Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 240면.

78) Foucault, 『말과 사물』, 341면.

그 핵심에는 초월적 주체가 있다. 그러므로 초월적 주체는 (그것에 관한 담론이 표방하는 비역사성에도 불구하고) 역사적이다. 푸코의 관점에서 보면, 초월적 주체의 초월성은 역사적으로 특정한 시기에 특정한 지식체계의 조건 위에서 정립된 것이다. 후에 ‘인간의 죽음’이라는 『말과 사물』의 결론이 의미하는 바를 논하는 자리에서 상술하겠지만, 이처럼 초월적 주체의 출현을 역사적 사건으로 분석하는 것 자체가 이미 푸코적 의미의 ‘비판’이다. 역사 속에서 출현한 것은 역사 속에서 소멸하게 될 것이기 때문이다.

앞서 『인간학 서설』에 대한 논의에서 보았듯이, 푸코에 따르면 초월적 주체에 근거한 칸트 비판철학은 “인간이란 무엇인가?”라는 물음으로 수렴된다. 즉 칸트의 초월적 주체의 이름은 인간이다. 고전주의 시대에 존재하지 않았던 ‘인간’은 칸트가 표상의 초월적 조건에 관한 물음을 인간에 관한 물음으로 제기함으로써 근대적 에피스테메의 중심 형상으로 떠오른다.

초월적 주체가 인간인 이상 그것은 무한하지 않다. 칸트의 초월적 주체는 유한한 인간-주체다. 노동, 생명, 언어에 관한 근대의 실증적 지식들은 인간이 무한하지 않다는 것을 인간 자신에게 보여준다. 그러나 인간의 유한성 자체는 근대적 지식이 새삼스럽게 밝혀낸 사실이 아니다. 유한성에 대한 사유는 고전주의 시기인 17-18세기에도 존재했다.

차이는 유한성을 사유하는 방식에 있다. 고전주의적 에피스테메는 유한성을 무한성과의 부정적 관계에서 규정한다.<sup>79)</sup> 즉 고전주의적 사유는 유한성을 유한성 자체로 다루지 않고 오직 무한의 부정보로서만, 무한에 근거하여 규정되는 것으로서만 다루었다. 반면 근대는 “유한성 자체에 대한 한없는 참조 속에서 유한성이 사유되었을 때” 시작된다.<sup>80)</sup> 그리고 푸코는 이런 방식으로 유한성을 사유하기 시작한 사람이 바로 칸트라고

79) 고전주의 시대에는 “무한과의 부정적 관계 - 창조로 이해되든, 퇴락으로 이해되든, 육체와 영혼의 결합으로 이해되든, 무한한 존재 내부의 규정으로 이해되든, 총체성에 대한 개별적 관점으로 이해되든, 표상과 인상 간의 연결로 이해되든 - 가 인간의 경험성과 그에 관해 얻을 수 있는 지식에 선행하는 것으로 정립되었다.”(Foucault, 『말과 사물』, 434면)

80) Foucault, 『말과 사물』, 436면.

말한다.

푸코에 따르면 칸트 비판철학의 근거에 놓여있는 문제의식은 “무한자의 존재론을 거치지 않고 절대자의 철학에서 정당화를 구하지 않는 성찰 속에서 어떻게 유한성을 사유하고 분석하고 정당화하고 정초할 것인가”라는 물음이다. 푸코가 보기에 칸트가 유한성의 문제를 정식화하는 방식의 독특성은 칸트 이전의 다른 철학적 입장이 유한성과 관계하는 방식과의 대비 속에서 선명해진다. 데카르트는 오류에 대한 고찰 속에서 유한성의 문제를 일찌감치 발견했지만 문제제기의 초점은 무한자의 존재론을 통해 그것을 확고히 기각하는 데 있었다. 경험론도 유한성을 끊임없이 언급하고 활용하지만, 오직 자신의 한계, 즉 인식의 경계의 문제로만 국한시키고 유한성 자체를 지식의 가능성의 조건으로 검토하는 일은 시도하지 않았다. 유한성을 그 자체로 사유하고 분석하고 정당화하는 문제는 칸트에 와서 비로소 제기된다.<sup>81)</sup>

다시 말해 칸트는 유한성을 그 자체에 대한 ‘한없는 참조 속에서’ 사유함으로써 고전주의적 사유와 단절했다. 유한성이 그 자체에 대한 한없는 참조 속에서 사유되기 위해서는 유한성에 대한 경험과 인식의 가능성의 조건이, 즉 초월성이 유한성 자체에서 정립되어야 한다. 유한성에 대한 실증적 형태의 지식이 유한성 외부의 어떤 것에도 의지하지 않아야 유한성 자체의 ‘한없는 참조’가 정립될 수 있다.

“인간이 자신이 유한하다는 것을 배울 수 있는 이 실증적 형태들[노동, 생명, 언어]은 오직 인간 자신의 유한성을 배경으로 해서만 인간에게 주어진다. [...] 우리는 모든 경험적 실증성의 바탕에서, 그리고 인간 실존의 구체적인 한계로 밝혀질 수 있는 모든 것의 바탕에서 유한성을 발견한다.”<sup>82)</sup>

이처럼 경험적 실증성에 근거한 유한성에 대한 얕이 유한성 자체에서 정초된다는 것은, 경험과 인식을 가능케 하는 초월적 층위·작용·힘이 유한

---

81) Foucault, 『인간학 서설』, 142면.

82) Foucault, 『말과 사물』, 432면.



자 안으로 들어온다는 것이며 이 때문에 유한자는 이중화된다. 즉 유한성이 그 자체에 대한 한없는 참조 속에서 사유되기 위해서는 유한성에 대한 경험과 인식의 가능성이, 즉 초월성이 유한성 자체에서 정립되어야 하며 이러한 정립은 유한한 주체를 경험적-초월적 이중체로 구성한다. 그 때문에 “유한성의 분석학 안에서 인간은 기이한 경험적-초월적 이중체(un étrange doublet empirio-transcendental)이다. 왜냐하면 인간은 모든 인식을 가능하게 만드는 그런 인식을 그 자신 속에서 취하는 존재이기 때문이다.”<sup>83)</sup>

칸트 철학이 근대적 에피스테메의 철학적 원형인 이유는 이처럼 유한성으로서의 유한성에 정초적 역할을 부여했다는 데 있다. 유한자와 정초적 힘의 결합은 이중체를 낳을 수밖에 없다. 경험적-초월적 이중체로서의 유한자에서 초월적 측면에 제거된다면, 유한자는 정초적 힘을 갖지 못하고 다시 자신의 외부에서 지식의 가능성의 조건을 구해야 할 것이다. 반대로 경험적 측면에 제거된다면, 즉 오직 초월적 측면만 남는다면 그것은 더 이상 유한성의 차원에 머물지 않을 것이다. 요컨대 칸트의 비판철학에서 유한성의 분석학과 경험적-초월적 이중체로서의 인간의 결합은 필연적이다. 근대성의 문턱은 인간이라는 현상이 제 발로선 유한성의 형상화로 출현할 때이고, 이런 일은 초월적 층위가 유한자 내부로 들어오지 않고서는 불가능하다. 근대성이 “인간이라 불리는 경험적-초월적 이중체가 구성되었을 때” 출현하는 것은 이 때문이다.<sup>84)</sup>

## 실증적인 것과 근본적인 것

『말과 사물』 9장은 칸트의 비판철학이라는 문턱에 의해 정립된 경험적인 것과 초월적인 것의 이중구조가 칸트 이후의 철학적 인간학에서 굴절

83) Foucault, 『말과 사물』, 437면. “모든 인식을 가능하게 만드는 것에 대한 인식이 인간 안에서 획득되는 만큼, 유한성의 분석학에서 인간은 기묘한 경험적-초월적 이중체를 이룬다.”(같은 곳)

84) Foucault, 『말과 사물』, 437면.

되고 확대되는 양상을 보여준다. 서술의 초점은 칸트 이후의 근대적 사유에서 이중체로서의 인간의 존재 방식이 어떻게 규정 혹은 이해되는가이다. 푸코는 “실증성들의 유한성과의 연결, 경험적인 것과 초월적인 것의 중첩, 비사유에 대한 코기토의 영속적 관계, 기원의 후퇴와 회귀가 우리에게 있어서 인간의 존재 방식을 규정”하며 “19세기 이래로 성찰은 표상의 분석이 아니라 바로 이 존재 방식의 분석을 통해서 지식의 가능성의 철학적 토대를 모색해 왔다”고 말한다.<sup>85)</sup>

미리 주의해야 할 것은 위에서 푸코가 단순히 나열하고 있는 저 네 가지 요소들 간의 관계가 병렬적이지 않다는 것이다. 1) 첫 번째로 언급된 ‘실증성들의 유한성과의 연결’은 유한성의 분석학이라는 상위 카테고리를 형성하며, 나머지 세 가지 테마가 저 유한성의 이중적 성격의 세 가지 측면과 관련된다. 2) 경험적-초월적 이중체로서의 인간에 대한 분석이 세 가지 이중체 분석 가운데 하나로 포함되어 있지만, 실제로는 유한성의 분석학 전체, 그러니까 나머지 두 가지 분석까지도 근본적으로는 칸트가 정립한 경험적인 것과 초월적인 것의 이중 구도에 의해 규정된다.<sup>86)</sup>

사실 여러 연구자들이 지적하듯이 이중체로서의 인간 혹은 인간의 이중 구조에 대한 『말과 사물』의 비판적 서술이 직접적으로 겨냥하는 것은 칸트 철학이라기보다는 현상학이다. 『말과 사물』 9장은 푸코 초기 저작에 나타난 현상학에서 대한 가장 강력한 비판들 가운데 하나이며,<sup>87)</sup> 드레이퍼스-라비노우와 거팅에 따르면 이중구조의 세 가지 형식, 즉 ‘경험적인 것과 초월적인 것’, ‘코기토와 비사유’, ‘기원의 후퇴와 회귀’는 각각 메를로龐티, 후설, 하이데거의 철학에 대한 평가와 관련되어 있다.<sup>88)</sup>

85) Foucault, 『말과 사물』, 459면.

86) 『말과 사물』 9장 4절 “경험적인 것과 초월적인 것”의 논의가 9장 전체를 포괄한다는 말이 아니라, 오히려 지금 우리가 논의하고 있는 중심 주제로서의 ‘경험적인 것과 초월적인 것’의 관계가 이 제목을 달고 있는 4절뿐만 아니라 나머지 이중체 분석들과도 관련된다는 의미이다.

87) Ann V. Murphy, “The Double”, in *The Cambridge Foucault lexicon*, ed. Leonard Lawlor and John Nale. New York City : Cambridge University Press, 2014, 133면.

88) Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, 33-41면; Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 290-291면. 이중체에 대한 세 가지 분석 모두를 후설과 관련시켜 독해하는 입장으로는 Oksala,

경험-초월이라는 칸트적 구도가 세 가지 측면으로 확장·변형되어 검토되는 것은, 이처럼 푸코가 논의하는 것이 칸트 철학 자체가 아니라 근대 초입에 칸트에 의해 정립된 문제를 이후의 철학들(특히 현상학)이 다루는 방식, 역으로 보면 그 문제가 칸트 이후의 근대철학을 규정하는 방식이기 때문일 것이다. 그러한 한에서 『말과 사물』 9장은 칸트 철학을 직접적으로 다루지 않음에도 불구하고 오히려 『인간학 서설』보다 더 넓은 지평에서 근대적 사유 전체를 규정하는 칸트주의 혹은 칸트적 사유방식을 푸코가 어떻게 이해하고 평가하는가를 보여준다 할 것이다.

인간의 존재 방식을 규정하는 네 가지 요소들 가운데 첫 번째인 ‘실증성들의 유한성과의 연결’, 즉 유한성의 분석학이라는 문제에서 논의를 시작해보자. 앞서 유한성의 분석학이 칸트에 의해 정립되는 장면을 검토하는 곳에서 보았듯이, 근대적 에피스테메는 유한성이 유한성 자체에 대한 ‘한없는 참조 속에서’ 사유될 때 개시되었다. 유한성은 유한성인 한에서 (그것의 지식과 존재 모두에서) 무언가에 의해 ‘정초됨’을 필요로 하는바, 이 정초됨이 유한성 외부의 힘에 의해 이루어진다면 ‘유한성 자체에 대한 한없는 참조’는 성립할 수 없을 것이다. 그러므로 근대적 유한성은 필연적으로 유한성의 자기-정초를 요구한다. 즉 근대적 인간의 유한성은 정초되는 동시에 정초하는 유한성이다. 거팅과 옥살라의 정식화에 따르면, 칸트적인 그리고 칸트 이후의 근대 철학의 기획은 이러한 인간 유한성의 자기-정초가 어떻게 가능한지를 보이는 것이며, 바로 그러한 의미에서 유한성의 분석학인 것이다.<sup>89)</sup>

이러한 맥락에서 근대의 유한성은 정초하는 것으로서의 유한성과 정초되는 것으로서의 유한성으로 이중화되어 나타난다.<sup>90)</sup> 푸코는 전자를 ‘근

---

*Foucault on Freedom*, 53-69면 참조. 한편 Eribon은 『말과 사물』을 사르트르에 대한 도전으로 해석하는바, 그에 따르면 『말과 사물』은 본래 (최종 판본에서는 빠진) 사르트르에 다수의 비판을 포함하고 있었다.(Didier Eribon, *Michel Foucault*, trans. Betsy Wing, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1991, 157면)

89) Gary Gutting and Johanna Oksala, "Michel Foucault", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta.

90) Han은 전자를 ‘초월적 유한성’으로, 후자를 ‘경험적 유한성’으로 규정한다. 이와 같이 이중화된 유한성의 관점에서 칸트 철학의 본질을 재정식화해 보면, 칸트가 다루고자 했던 문제는 “신이 더 이상 영원한 진리의 보증자가 아닌 세계에서, 유한자가 어떻게 자신의 경험적 한계들을 넘어서 삶의 보편성을 정당하게 주장할 수 있는가”라는 물음이

본적인 것(le fondamental)', 후자를 '실증적인 것(le positif)'으로 명명한다. 푸코가 초월적인 것과 경험적인 것이라는 칸트적 개념을 두고 굳이 새로운 용어를 도입한 데는 이유가 있다. 근본적인 것은 실증적인 것의 토대라는 점에서 분명 '초월적'이라고 할만한 역할과 기능을 갖지만, 경험적인 것과 엄밀히 구분되는 칸트 철학에서의 초월적인 것과 달리 그 자체로 경험적 성격을 갖는다. 즉 칸트 철학에서 경험적인 것과 초월적인 것 사이에 분배되던 위상과 기능은 이제 공히 경험적 층위에서 정립되는 실증적인 것과 근본적인 것 사이에서 재분배된다. 다소 혼란스러워 보일 수 있는 이러한 용어법으로 푸코가 말하고자 하는 바를 이해하기 위해 다음의 서술을 보자.

“유한성의 분석학이 인간의 존재 방식에 부여하는 최초의 특성, 더 정확히 말해 유한성의 분석학이 온전히 펼쳐지게 되는 공간은 **반복의 공간, 즉 실증적인 것과 근본적인 것의 동일성과 차이의 공간**이다. 즉 익명적으로 생물의 일상적인 생존을 갉아먹는 죽음은 나의 경험적 삶이나 자신에게 주어지는 바탕으로서의 근본적인 죽음과 동일하고, 경제적 과정의 중립성 속에서 사람들을 연결하고 분리하는 욕망은 모든 것이 나에게 욕망 가능한 것으로 주어지는 토대인 욕망과 동일하며, 언어를 지탱하고 언어 안에 자리하며 마침내 언어를 닳게 하는 시간은 내가 나의 담론을 입 밖으로 내기도 전에 그것을 끌어내서 어떤 인간도 제어할 수 없는 연속 속으로 집어넣는 시간이다. **경험의 한쪽 끝에서 다른 쪽 끝까지 유한성이 자기 자신에게 응답한다.** 유한성은 동일자의 형상 내에 존재하는 실증성과 실증성의 토대 사이의 동일성과 차이이다. [...] 근대적 사유의 미래와 매우 깊은 관계가 있는 이 유한성의 분석학이 전

---

며, 이에 대한 회의주의적 결론을 극복하기 위한 칸트의 대담한 시도가 바로 새로운 형태의 유한성, 즉 '초월적 유한성'을 창안하는 것이었다. Han에 따르면 '코페르니쿠스적 전회'의 진정한 핵심은 “경험적 유한성을 극복하려는 그것의 시도”에 있으며, “푸코가 보기에, 칸트의 진정한 천재성은 유한성을 초월적 층위에서 토대적인 것으로 만듦으로써, 그것이 이전에 가졌던 부정적 의미들을 역전시킨 데 있다.”(Béatrice Han, “Heidegger and Foucault on Kant and Finitude,” in A. Milchman, ed., *Critical Encounters: Heidegger/Foucault*. Indianapolis : Indiana University Press, 2003, 127-128면)

개되는 것은, 바로 **근본적인 것 내에서의 실증적인 것의 반복**에 의해 열리는 이 방대하지만 협소한 공간에서이다. 즉 거기서 우리는 초월적인 것이 경험적인 것을, 코기토가 비사유를, 기원의 회귀가 기원의 후퇴를 반복하는 것을 연속적으로 보게 되며, 고전주의 철학으로 환원되지 않는 동일자에 대한 사유가 스스로를 긍정하는 것 역시 바로 거기에서이다.”<sup>91)</sup>

핵심은 근본적인 것이 실증적인 것을 ‘반복’한다는 것이다. 근본적인 것은, 그것이 정초하는 유한성인 한에서 정초되는 유한성으로서의 실증적인 것과 구분된다.(차이) 그러나 근본적인 것이 실증적인 것을 반복하는 한에서 양자는 또한 동일하다.(동일성) 유한성의 분석학이 온전히 펼쳐지는 “반복의 공간”이 곧 “실증적인 것과 근본적인 것의 동일성과 차이의 공간”이라는 말이 의미하는 바가 이것이다.

유한성이 그 자체에 대한 한없는 참조 속에서 사유된다는 말과 “경험의 한쪽 끝에서 다른 쪽 끝까지 유한성이 자기 자신에게 응답한다”는 말은 같은 말이다. 단순히 근본적 유한성이 실증적 유한성을 정초하는 것이 양자 사이에 존재하는 관계의 전부라면, ‘한없는 참조’나 ‘자기 자신에 대한 응답’이 함축하는 상호성은 성립하지 않을 것이다. 유한성의 자기 자신에 대한 한없는 참조는 정초하는 유한성과 정초되는 유한성이 서로의 꼬리를 물 때, 그리하여 순환성이 성립할 때, 다시 말해 근본적인 것이 실증적인 것을 정초할 뿐만 아니라 자신을 규정하는 요소로 자신 안에서 그것을 반복할 때 이루어진다.

근본적인 것은 어떤 의미에서 실증적인 것과 동일하며 그것을 반복하는가? 위에서 죽음으로 이야기된 것이 가리키는 것과 동일한 사태의 뒷면인 생명을 사례로 취하자면,<sup>92)</sup> 나에게 있어 모든 경험적 삶이 가능해지는 토대인 ‘근본적인 것’으로서의 생명은, 생명체 일반과 관계되며 그러한 한에서 근대 경험과학의 대상인 ‘실증적인 것’으로서의 생명과 다르

91) Foucault, 『말과 사물』, 433면, 강조는 인용자.

92) 『말과 사물』에서 푸코가 근대적 인간의 유한성을 규정하는 것으로 집중적으로 분석하는 세 가지 요소는 노동, 생명, 언어이다.

지 않다. 동일한 논리가 『말과 사물』이 분석하는 근대 경험과학의 또 다른 대상들인 노동(육망) 및 언어와 관련해서도 성립한다. 그리하여 “노동, 생명, 언어는 살아있는 존재, 생산의 법칙, 언어의 형식들에 대한 객관적 인식을 가능하게 하는 [...] ‘초월적인 것들’로 나타난다.” 이것들은 ‘초월적인 것’인 한에서 칸트가 발견한 초월적 영역에 상응하지만, 1) 초월적인 것이 대상 쪽에 놓여있다는 점에서, 2) 초월적인 것이 모든 가능한 경험의 선험적 종합이 아니라 후험적 종합과 관련된다는 점에서는 그것과 구별된다.<sup>93)</sup>

그러므로 여기서 우리가 보게 되는 것은 애초 칸트가 정립한 초월적인 것과 경험적인 것의 구분의 붕괴 혹은 양자의 혼합 내지 중첩이다. 그런데 이러한 경향은 이미 칸트 자신의 기획에, 심지어 그것의 핵심에 존재했다는 것이 고고학 시기 푸코의 판단이다. 앞서 보았듯이 칸트 철학에서 세 가지 비판서를 규정하는 물음들이 ‘인간이란 무엇인가’라는 질문으로 수렴됨으로써 인간에 대한 구체적이고 경험적인 관념이 경험 자체의 가능성의 조건을 규정하는 데 영향을 미치게 되었다는 것이 『인간학 서설』의 중요한 논의 가운데 하나였다. 초월적인 것에 대한 탐구를 인간에 근거시키는 한, 인간의 구체적 실존을 규정하는 노동, 생명, 언어에 초월적 가치가 부여되는 일은 불가피하다는 것이다. 푸코가 “경험적 내용들에 초월적 가치를 부여하는 일 혹은 경험적 내용들을 구성적 주체성의 방향으로 옮겨놓는 일”은, “획득되는 지식(결과적으로 모든 경험적 지식)의 정당한 한계가 정확히 이 동일한 경험적 지식에 주어지는 것으로서의 구체적 실존의 형식들”이라는 전제 위에서 작동하는 사유, 즉 인간의 구체적 실존에 대한 경험적 탐구와 초월적인 것에 대한 탐구를 중첩시킴으로써만 가능한 사유인 인간학적 사유를 필연적으로 동반한다고 말하는 것은 이 때문이다.<sup>94)</sup> 그리고 이러한 ‘인간학적 전회’에 의해 규정되는 한에서 유한성의 분석학은 푸코가 ‘인간학적 가상’ 혹은 ‘인간학적 잠’이라고 부르는 것을 피할 수 없다.<sup>95)</sup>

93) Foucault, 『말과 사물』, 343면.

94) Foucault, 『말과 사물』, 348면.

95) 인간학적 가상 혹은 인간학적 잠에 대해서는 ‘인간의 죽음’을 다루는 부분에서 상술한다.

인간의 이중적 존재 방식에 대한 『말과 사물』의 논의에서 현상학이 중요하게 다루어지는 것은, 푸코가 보기에 현상학이 인간학적 구도 속에서 문제로 제기되는 초월적인 것과 경험적인 것의 내적 긴장을 — 실증주의처럼 하나를 다른 하나로 환원함 없이 — 철저히 사유하려는 이론적 노력이며, 그러한 한에서 인간학적 사유의 내적 모순이 가장 잘 드러나는 장소이기 때문이다. 일반적으로 말해 현상학은 1) 인간 경험의 초월적 조건들을 정교하게 서술하는 것을 목적으로 하는 동시에, 2) 초월적인 것에 대한 이러한 검토를 인간의 경험적 현실에 위치시킨다.<sup>96)</sup> 요컨대 현상학은 초월적인 것과 경험적인 것이 형성하는 긴장 속에서 머물면서 양자 모두를 지탱하려 한다. 그러나 세 가지 형태의 이중구조에 대한 논의를 통해 푸코가 내리는 결론은, 그러한 이론 구성을 위협하는 순환적 규정의 모순은 해결되지 않으며, 결과적으로 현상학적 사유는 인간에 초점을 맞추는 유한성의 분석이 처음부터 실패할 운명이며 끝까지 모호한 것으로 남을 수밖에 없음을 보여줄 뿐이라는 것이다.

푸코의 이러한 현상학 비판은 종종 부정확하며 철학적 논변이나 텍스트적 전거에 의해 뒷받침되지 않는다는 비판을 받는다. 가령 게리 거팅은 푸코가 각각의 이중구조 분석에서 제기하는 비판들, 즉 메를로 폰티의 현상학이 궁극적으로는 경험적인 것에 기댄다는 비판, 총체적 반성이라는 데카르트적 이상은 불가능하다는 진단에 기반하는 후설 현상학에 대한 비판, 인간의 기원으로의 진정한 회귀는 불가능하다는 것을 지적하는 하이데거의 존재론에 대한 비판 모두 충분한 근거제시가 동반되지 않은 단순한 부정이나 단언에 머물러 있다고 평가한다. 인간의 이중구조에 대한 서술은 『말과 사물』에서 가장 난해하고 애매한 대목이기 때문에 독자들이 그 안에 자신이 이해하지 못하는 심원한 비판의 층위가 숨겨져 있으며 그것을 보지 못하는 것은 자신의 무능 때문이라고 생각하기 쉽지만, 거팅이 보기에 『말과 사물』 9장은 현상학에 대한 정확한 비판이라기보다는 단지 근대 대륙 철학의 주요 기획들에 대한 푸코 자신의 고유

96) Ann V. Murphy, "The Double", in *The Cambridge Foucault lexicon*, ed. Leonard Lawlor and John Nale. New York City : Cambridge University Press, 2014, 133면.

한 해석을 보여주는 것으로 이해하는 편이 적절하다는 것이다.<sup>97)</sup>

『말과 사물』의 결론이자 후기 칸트 해석과의 중요한 연결고리인 ‘인간의 죽음’에 대한 논의로 넘어가기에 앞서 이중체로서의 인간에 관한 논의를 마무리하기 위해, 2절부터 지금까지 중심으로 다루어진 경험적-초월적 이중체로서의 인간 외에 다른 두 가지 이중구조, 즉 ‘코기토와 비사유’, ‘기원의 후퇴와 회귀’에 관한 푸코의 분석을 검토하는 것이 아래에서의 과제인데, 물론 여기서 우리의 관심은 그러한 분석이 현상학 비판으로서 정당하게 성립할 수 있는지의 여부는 아니다. 초점은 푸코의 분석에 포함되어 있는 현상학에 대한 이해와 비판이 적절하든 적절하지 않든 거기서 드러나는, 푸코 자신이 ‘인간학적 사유’라 규정하는 칸트로부터 시작된 어떤 사유방식에 대한 푸코의 규정과 태도이며, 그러한 분석을 통해 푸코가 무엇을 말하고자 하는가이다. 그러한 한에서 거팅의 평가대로 푸코의 현상학 비판이 실패로 끝난 것일지라도 거기서 ‘근대 대륙 철학의 주요 기획들에 대한 푸코 자신의 고유한 해석’이 드러난다면, 우리의 논의가 목적하는 바를 위해서는 그것으로 족하다 하겠다.

코기토와 비사유(l'impensé)가 이루는 이중구조는 근대적 코기토가 자기 반성을 통해 자신에 대한 투명한 인식에 이를 수 없다는 사정과 관련되어 있다. 이는 경험적-초월적 이중체라는 인간의 첫 번째 규정의 직접적 귀결이다. 푸코에 따르면, “만약 인간이 정말로 세계에서 경험적-초월적 이중체의 장소라면, 만약 인간이 이 역설적인 형상을 띠게 되어 있고 이에 따라 **경험적 지식의 내용을 가능하게 하는 조건이 경험적 내용 자체로부터 솟아난다면, 인간은 코기토의 직접적이고 지고한 투명성 속에 자리할 수 없다.**”<sup>98)</sup>

경험을 가능케 하는 조건, 즉 초월적인 것 자체가 경험적인 것에 의해 조건지어진다면, 다시 말해 (앞서 살펴본 푸코 자신의 용어법으로 하자면) 근본적인 것이 실증적인 것을 반복한다면, 코기토는 “경험적 잡다, 무질서한 내용의 축적, 끊임없이 인간 자신을 벗어나는 경험의 무게, 비

97) Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 290-291면.

98) Foucault, 『말과 사물』, 442면. 강조는 인용자.



사유의 모래사장에서 정립되는 말 없는 지평 전체”<sup>99)</sup>를 자신을 구성하는 조건으로 갖게 될 것이며, 그러한 한에서 사유는 비사유에 근거하게 될 것이다. 근대적 코기토가 전통적으로 코기토와 결부되어 왔던 방법인 자기반성을 통해 자신에 관한 투명한 인식에 이를 수 없는 것은, 자기반성이 사유되는 것을 조명하는 방법인 데 반해 근대적 주체 형상은 비사유, 사유되지 않는 것에 의해 구성되기 때문이다.

그러므로 근대적 코기토는 데카르트적 코기토와 다르다. 데카르트적 코기토의 직접성과 투명성이 더 이상 유지될 수 없는 상황에서 이제 근대적 코기토는 “어떻게 사유가 비사유의 형식들로 존재할 수 있는가에 대한 끊임없이 되살아나는 질문”이 되며, 코기토가 사물의 존재 전체를 사유로 환원하는 일은 사유의 존재가 비사유의 연결망에 근거하지 않고서는 일어날 수 없다.<sup>100)</sup> 그리고 이처럼 비사유가 코기토를 구성하는 한, 즉 나의 존재의 내용이 언제나 사유하는 자아의 내용을 넘어서는 한, ‘나는 생각한다’와 ‘나는 존재한다’의 연결은 더 이상 자명하지 않다. 거팅과 옥살라가 적절하게 정리하고 있듯이, 『말과 사물』에서 푸코가 이해하는 바의 근대적 주체는 살아가고 노동하고 말하는 주체이며, 이 모든 것이 그를 단순한 사유의 영역 너머로 데리고 간다. 우리가 ‘나’라는 말을 단순히 의식하는 존재를 가리키기 위해 사용한다면, 세계 속에 존재하는 자아를 구성하는 대부분의 내용이 그것으로부터 빠져나갈 것이다.<sup>101)</sup> 우리는 데카르트적 코기토와 근대적 코기토의 이러한 차이를 사유와 존재의 연계의 자명성이 의심되기 시작했을 때 근대가 시작되었다는 앞서의 논의와 연결시킬 수 있을 것이다.

푸코가 보기에 데카르트적 코기토와 근대적 코기토의 차이를 분명히 하는 일은 후설의 초월적 현상학을 평가하는 데 결정적이다. 후설의 현상학은 경험적 자아가 어떻게 다른 경험적 영역 전체와 더불어 초월적 자아에 의해 구성되는지를 보여주고, 이로써 유한성 그 자체에 근거한 인

99) Foucault, 『말과 사물』, 442면.

100) Foucault, 『말과 사물』, 444면.

101) Gary Gutting and Johanna Oksala, "Michel Foucault", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta.

간 유한성에 대한 일관된 설명 속에서 초월적 주체로서의 인간과 경험적 대상으로서의 인간을 연결시키는 데 성공하는 것으로 보인다. 그러나 푸코에 따르면 그러한 시도는 초월적 자아가 순수한 데카르트적 코기토와 동일시될 수 있는 한에서만 의미가 있는바, 근대적 에피스테메에는 그러한 순수한 의식을 단언할 수 있는 어떠한 기초도 존재하지 않는다. 지금까지 살펴본 바와 같이 근대적 코기토에서는 초월적 의식 자체가 비사유와 분리불가능하게 엮여있는 것이다. 그러므로 후설의 초월적 자아는 인간의 이중구조가 제기하는 문제의 해결이라기보다는 그것의 한 사례로 남을 뿐이다.<sup>102)</sup> 결과적으로 푸코는 현상학이 인간에 대한 경험적 분석들과의 은밀한 관계 및 친근성을 결코 제거할 수 없었으며, 이 때문에 코기토로의 환원과 더불어 시작되었음에도 불구하고 언제나 전형적인 존재론의 물음으로 이끌렸다고 평가한다. “우리의 눈앞에서 현상학의 기획은 끊임없이 매듭이 풀려 본래의 취지에도 불구하고 경험적인 체험의 묘사와 ‘나는 생각한다’의 우위를 회로 밖으로 몰아내는 비사유의 존재론으로 변모한다.”<sup>103)</sup> 즉 인간의 이중적 성격과 관련하여 환원주의보다 더 나아간 접근을 보여주는 현상학 역시 경험적 지식의 장(場)에 하나의 대상으로 속하는 인간-주체가 그 장 자체를 초월적으로 정초한다는 근대적 에피스테메의 모순을 해결하지 못한다. 코기토와 비사유의 관계에 대한 푸코의 분석은 이처럼 인간을 초월적 주체로 정립하려는 철학적 인간학의 시도가 부딪힐 수밖에 없는 내적 모순을 극복하는 일의 지난함을 보여준다.

이 모순은 인간의 기원에 관한 문제에서도 동일하게 반복된다. 『말과 사물』 9장 6절 ‘기원의 후퇴와 회귀’는 역사 혹은 시간성의 측면에서 인간의 이중적 성격을 다룬다. 문제는 인간이 역사적 과정의 산물인 동시에 역사 자체를 개시하는 정초적 존재라는 데서 주어진다. 한편으로 실증적 차원에서 인간은 늘 이미 존재하는 역사적 조건의 산물로 고찰된다. 즉,

102) Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 268-269면.

103) Foucault, 『말과 사물』, 446면.

“인간이 자기 자신을 살아있는 존재로 정의하려 할 때 그는 자신보다 훨씬 이전에 시작된 생명을 배경으로 해서만 자신의 시초를 밝힐 수 있고, 자신을 노동하는 존재로 파악하려 할 때 그러한 존재의 가장 기초적인 형태들조차 이미 사회에 의해 제도화되고 제어되는 인간의 시공간 내부에서가 아니면 드러날 수 없으며, 자신의 본질을 일체의 실질적으로 구성된 언어 이전에 말하는 존재로 정의하려 할 때 그는 모든 언어들과 심지어 언어 그 자체를 가능하게 하는 토대로서의 더듬거리는 소리나 최초의 말이 아니라 이미 전개되어 있는 언어의 가능성만을 발견할 뿐이다. 인간에게 기원으로서 복무할 수 있는 것을 인간이 사유할 수 있는 것은 언제나 이미 시작된 것을 배경으로 해서이다.”<sup>104)</sup>

노동, 생명, 언어는 ‘언제나-이미’ 시작되어 인간을 규정하고 있으며, 그러한 한에서 이 실증적인 것의 관점에서 ‘최초의 순간’, 즉 기원을 확정하는 일은 불가능하다. 기원이 후퇴한다는 말이 의미하는 바가 이것이다.

다른 한편, 실증적인 것의 관점에서 규정되는 ‘이미’의 시간성의 반대편에 근본적인 것의 관점에서 규정되는 ‘이미’의 시간성이 있다.

“시간 속에서 생겨나고 틀림없이 시간 속에서 사라질 모든 사물의 한가운데서 인간은 모든 기원으로부터 분리된 채로 이미 존재한다. 그리하여 사물들은 다름 아닌 인간에게서 자신들의 시초를 발견한다. 즉 인간은 지속의 어느 순간에 이루어진 단절이라기보다는, 그로부터 시간 일반이 재구성될 수 있고, 지속이 흘러나올 수 있으며, 사물들이 적절한 순간에 출현할 수 있는 개시이다.”<sup>105)</sup>

실증적인 것의 관점에서 노동, 생명, 언어가 ‘언제나-이미’ 인간을 규정하고 있다는 사실이 기원을 끝없이 후퇴시킨다면, 이제 초월적 주체가 — 경험적 지식의 가능성의 조건이 되듯이 — ‘언제나-이미’ 시간 일반과 그 속에서 출현하고 사라지는 사물들의 조건, 즉 역사의 조건이 된다

---

104) Foucault, 『말과 사물』, 452면.

105) Foucault, 『말과 사물』, 455면.

는 사실은 기원을 인간 자신에게로 회귀시킨다. “인간은 그 자신을 역사적 실재로 구성함으로써 세계를 역사적인 것으로 구성”<sup>106)</sup>하며, 그러한 한에서 인간의 기원은 인간에 대해 외적인 것이 아니라 인간 자신의 본질의 표현이 된다.<sup>107)</sup>

기원의 회귀는 “근본적인 시간, 시간이 경험에 주어질 수 있는 기반으로서의 시간”의 지평에서만 가능하다. 그리고 푸코는 인간이 바로 그 근본적인 시간 자체라고 말한다.<sup>108)</sup> 이 근본적 시간의 토대 위에서 우리가 ‘시간’이라고 부르는 시간, 즉 실증적 시간이 정립된다. 실증적 시간은 사물의 시간이다. 그러므로 우리는 지금까지 살펴본 이중적 선(線)들에 상응하는 두 가지 시간성을 갖게 된다. 실증적인 사물의 시간과 근본적인 인간의 시간. 푸코는 사물이 인간과 “동시간적(contemporain)”이지 않다고 말하는데, 이는 인간의 시간성과 사물의 시간성이 구분됨을 의미하는 것이다.

사물은 인간의 시간과 다른 시간에 속하고 그러한 한에서 “인간과 다른 것”이다. 그리하여 실증적 관점에서 인간의 기원을 탐색하는 일은 “처음부터 인간 자신과 다른 것에 인간을 관련시키는 것이고, 인간보다 오래되고 인간이 제어하지 못하는 내용과 형식을 인간의 경험 속으로 끌어들이는 것이다.”<sup>109)</sup> 바로 이 때문에 실증적 시간성과 기원의 끝없는 후퇴를 극복하고자 했던 근대의 기획들 — 헤겔·맑스·슈팽글러와 같이 기원을 결핍되어 있던 총체성이나 충만함이 완성되는 지점으로 이해하건, 횡단린·니체·하이데거처럼 진공이나 무(無)로 이해하건 — 의 궁극적 과제는 인간의 동일성을 회복하고 그것으로 돌아가는 일이 된다.<sup>110)</sup>

106) Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 270면.

107) 드레이퍼스와 라비노우의 지적대로, 이러한 방식으로 기원의 후퇴를 극복하고자 하는 전략의 가장 전형적인 사례 가운데 하나가 하이데거의 『존재와 시간』일 것이다.(Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, 39면) 잘 알려져 있듯이 거기서 하이데거는 시간성의 기원 혹은 원천은 오직 현존재의 구조를 이해함으로써만 이해될 수 있다고 주장한다. 기원의 회귀가 기원의 후퇴라는 문제를 최종적으로 극복할 수 없음을 주장하는 『말과 사물』 9장 6절의 논의가 하이데거에 대한 비판으로 독해될 수 있는 것은 이러한 맥락에서다.

108) Foucault, 『말과 사물』, 459면. 물론 이 경우 인간은 정초하는 유한성, 근본적 유한성의 관점에서 이해된 인간일 것이다.

109) Foucault, 『말과 사물』, 454면.

실증적인 시간과 근본적인 시간, 사물의 시간과 인간의 시간이 명확히 구분되고 서로의 영역을 침범하지 않는다면, 이러한 회귀의 기획은 성공적일 수 있을 것이다. 그러나 우리가 이미 보았듯이 푸코는 근대적 유한성의 분석학에서 근본적인 것은 실증적인 것을 반복한다고 본다. 그러므로 기원을 회귀시키고자 했던 근대적 사유의 기획들은 후설의 현상학이 코기토와 관련하여 실패했던 것과 동일한 이유에서 실패한다. 코기토와 사유가 비사유를 조건으로 하고 그것을 자신의 본질적이고 구성적인 계기로 포함할 수밖에 없었듯이, 근본적인 시간의 시간성 정초는 ‘언제나-이미’ 실증적 시간성으로 ‘오염’되어 있다. ‘언제나-이미’는 인간적-근본적 시간성의 논리이기만 한 것이 아니라 사물적-실증적 시간성의 논리이기도 하다. 그리하여 “근대적 경험에서 기원의 후퇴는 모든 경험보다 더 근본적이다. 경험이 반짝이고 자신의 실증성을 드러내는 것이 바로 기원의 후퇴 속에서이기 때문이다. 사물들이 그것들에 고유한 시간과 함께 인간에게 제시되는 것은 바로 인간이 자신의 존재와 동시간적이지 않기 때문이다.”<sup>111)</sup> 말하자면 인간과 동시간적이지 않은 사물들이 바로 인간 자신의 존재를 구성하며, 다름 아닌 그러한 존재로서의 인간에 의해 실증적 사물과 시간이 인간 자신에게 주어진다. 근본적인 시간과 기원의 회귀를 향한 기획은 실증적 시간과 기원의 후퇴를 결코 극복할 수 없는 것이다.

지금까지 보았듯이, 근대적 에피스테메의 중심에 있는 유한성의 분석학은 인간의 존재 방식이자 그것에 대한 일체의 고찰 방식을 규정하는 경험적인 것과 초월적인 것의 관계, 즉 인간의 이중적 성격의 본질을 해명하는 데 실패한다. 유한성의 분석학은 근본적인 것이 실증적인 것을 반복함으로써 발생하는 문제, 즉 정초하는 유한성이 다시 정초되는 유한성을 조건으로 하는 악순환의 문제, 칸트의 『인간학』이 ‘인간이란 무엇인가’라는 물음을 비판철학적 물음들이 수렴하는 근본물음으로 정립했을 때 이미 잠재적으로 존재했던 문제를 해결하지 못한다.

110) Foucault, 『말과 사물』, 457-458면.

111) Foucault, 『말과 사물』, 459면.

그렇다면 문제의 해결은 근본적인 것이 실증적인 것을 반복하지 않도록 함으로써, 즉 경험적인 것과 초월적인 것의 관계를 적절하게 재정립함으로써 주어져야 하지 않은가? 그러나 푸코는 그러한 길을 가지 않는다. 푸코가 보기에 인간의 이중적 성격이 정립하는 내적 긴장과 모순에 갇힌 근대적 사유들에 대한 “진정한 문제제기”는 그러한 이중구조의 전제 자체를 문제삼는 것, 즉 “인간이 정말로 존재하는가”라는 물음을 던지는 것, 그리하여 “인간이 존재하지 않는다면 세계와 사유 그리고 진리가 무엇일 수 있을까”를 상상하는 것이다.<sup>112)</sup> 이것이 아래에서 논의할 ‘인간의 죽음’이라는 문제이다.

## 인간의 죽음

경험적-초월적 이중체로서의 인간이 역사적 형상인 한에서, 그것을 낳은 역사적 조건이 사라지면 인간도 사라질 것이다.<sup>113)</sup> 이것이 『말과 사물』

112) Foucault, 『말과 사물』, 441면.

113) 『말과 사물』에서 푸코는 이 ‘역사적 조건’이 무엇인지는 설명하지 않는다. 마찬가지로 르네상스에서 고전주의로의 이행, 그리고 고전주의에서 근대로의 이행의 조건 역시 서술되지 않는다. 『말과 사물』이 다루는 것은 **변화의 내용**이지 **변화의 조건**이나 **원인**은 아닌 것이다. 사실 이처럼 세 가지 에피스테메가 단절적으로 제시되어 있을 뿐 이행이나 변화의 이유가 설명되지 않는다는 것이 『말과 사물』에 대해 처음부터 제기되었던 많은 불만 내지 비판의 초점 가운데 하나였다. 이와 관련하여, 한 대답에서 푸코는 담론 혹은 담론의 변동의 역사적 조건에 대한 분석은 애초부터 『말과 사물』의 목적이 아니었다고 말한다. (“『말과 사물』에서는 과학적 담론 그 자체의 문제를 다시 다루었는데, [...] 그러한 담론이 펼쳐지는 역사적 콘텍스트는 무시하고 분석했습니다. 그 분석은 본질적으로 그야말로 ‘말해진 것’의 분석이고, ‘말해진 것’의 형성에 관한 분석이었습니다.”)(미셸 푸코·와타나베 모리아키, 『철학의 무대』, 오석철 옮김, 기담문고, 2016, 37면)) 그리고 『말과 사물』에는 지식의 고고학의 관점에서 에피스테메들 사이의 ‘단절’을 ‘설명’하는 일은 불가능하다는 언급이 등장한다. (“지식의 고고학이라는 관점에서 볼 때, 연속성의 평면에 생기는 이 심원한 균열은 세심하게 분석되어야 마땅하지만, 이것을 한마디로 ‘설명’할 수는 없고 요약하기는 더더구나 불가능하다. 이 균열은 지식의 가시적 표면 전체에 고루 퍼지는 근본적인 사건으로, **그것의 징후나 충격 또는 결과를 조금씩 추적하는 것만이 가능할 뿐이다.**”(Foucault, 『말과 사물』, 308면. 강조는 인용자)) 이로부터 도출할 수 있는 결론은, 담론의 변화, 즉 에피스테메들 사이의 단절과 이행에 대한 설명은 담론의 영역을 넘어서는 연구에 의해서만, 즉 지식의 고고학이라는 관점을 넘어서는 관점에 의해서만 주어질 수 있다는 것이다. 그리고 바로 이것이 70년대부터 푸코가 계보학이라는 이름 하에 권력-지식의 연계에 초점을 맞출 때 수행했던 작업일 것이다.

결론 부분의 인간의 죽음 혹은 인간의 소멸에 관한 이야기다.<sup>114)</sup> 그런데 푸코는 이처럼 인간 형상의 역사적 소멸 전망을 객관적으로 진술하는 데서 그치지 않는다. 그는 “우리의 지식이 새로운 형태를 띠자마자 인간은 사라질 것이라고 생각하는 데서 오는 위안과 깊은 안도감”을 말한다.<sup>115)</sup> 푸코가 『말과 사물』의 마지막 장인 10장에서 인류학, 정신분석학, 언어학 등 구조주의적 인간과학을 강하게 지지하는 것도 그것들이 근대 에피스테메의 인간 중심적 사유로부터 벗어나 새로운 사유의 공간을 개척할 수 있는 가능성을 제공하기 때문이다.

‘인간의 죽음’에 대한 객관적이고 역사적인 전망과 푸코가 그것을 말할 때 보이는 어떤 ‘즐거움’ 사이에는 분명 설명되어야 할 무언가가 존재한다. 케리 거팅의 말대로, 『말과 사물』에서 인간은 일차적으로 인식론 혹은 지식체계와 관련된 개념이었다. 근대적인 인간의 개념이 흔들린다면 분명 지식의 개념은 크게 변화할 것이다. 그러나 인간학적 사유에 대한 푸코의 신랄한 태도는 그러한 변화가 단순히 인식론적인 것 이상의 의미를 가질 것임을 강하게 시사한다.<sup>116)</sup> 그럼에도 『말과 사물』은 ‘인간의 죽음’이 어째서 단순히 전망되는 것이 아니라 강하게 바랄만한 것인지를

114) “어쨌든 한 가지는 확실하다. 인간은 인간의 지식에 제기된 가장 유구한 문제도 가장 지속적인 문제도 아니다. 제한된 지리적 영역 내의 비교적 짧은 역사적 표본 - 16세기 이래의 유럽 문화 - 만 검토해도 인간이 그 안에서 비교적 최근에 발명된 것임을 알 수 있다. [...] 우리 사유의 고고학이 분명히 보여주듯이, 인간은 최근에 발명된 것이다. 그리고 아마도 그 종말이 가까이 있는 발명품이다. 만약 그 배치가 출현했던 것과 마찬가지로 사라지게 된다면, 18세기 말에 고전주의적 사유의 밑바탕이 그러했듯이 만약 우리가 지금으로서는 그 가능성을 감지할 수 있을 뿐이고 그 형태가 무엇일지 그것이 무엇을 약속하는지도 알지 못하는 어떤 사건이 그 배치를 무너뜨린다면, 틀림없이 인간은 바닷가 모래사장에 그려놓은 얼굴처럼 사라지게 될 것이다.”(Foucault, 『말과 사물』, 525-526면)

115) Foucault, 『말과 사물』, 21면. 푸코는 다음과 같은 신랄한 태도도 숨기지 않는다. “인간이나 인간의 지배 또는 인간의 해방에 관해 여전히 말하고자 하는 모든 이들에게, 인간이 본질적으로 무엇인가를 여전히 자문하고 있는 모든 이들에게, 진리에 도달하기 위해 인간을 출발점으로 삼고자 하는 모든 이들에게, 다른 한편으로 모든 지식을 인간 자신의 진리로 귀착시키는 모든 이들에게, 인간화하지 않고는 형식화하지 않고 탈신비화하지 않고는 신비화하지 않으며 사유하는 것은 바로 인간이라고 즉각 생각하지 않고는 사유하려 하지 않는 모든 이들에게, 이 모든 비뚤어지고 뒤러린 형태의 성찰들에게 우리는 오직 철학적 웃음, 일정 부분 조용한 웃음으로 응답할 수밖에 없다.”(Foucault, 『말과 사물』, 468-469면)

116) Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 293면.

설명하지 않는다. 푸코는 왜 ‘인간의 죽음’을 그토록 중요하게 여겼던 것일까? ‘인간의 죽음’이 의미하는 바는 무엇인가?

이 물음들에 대한 푸코 자신의 답변은 『말과 사물』의 출간 이후 12년이 지난 시점에 이루어진 한 대담에서 주어진다. 거기서 푸코는 자신이 ‘인간의 죽음’이라는 테제를 말함에 있어서 서로 다른 두 가지 내용을 뒤섞어 제시함으로써 오류를 저질렀다고 설명한다. 둘의 차이는 ‘인간의 죽음’을 ‘인간은 죽었다(혹은 죽는다)’로 이해하느냐 아니면 ‘인간은 죽어야 한다’로 이해하느냐 사이에 있다. 첫 번째는 푸코가 “작은 규모의 현상”이라고 평가하는 것으로서, 인간의 본질, 인간의 참모습을 발견하게 해주겠다는 근대 인간과학의 약속이 지켜지지 못했다는 사실이다. 근대 지식체계는 자신이 지식의 대상으로 환원시켜서 만들어낸 ‘인간’이라는 형상의 참모습을 결코 발견해내지 못했다. 근대는 그저 또 하나의 역사적인 주체성 형식을 만들어냈을 뿐이다.<sup>117)</sup> 이런 의미에서 인간은 이미 사라졌거나 사라지고 있다. 더 정확히 하자면, 사실 근대적 인간은 죽은 것이 아니라 — 그 참모습이 결코 발견된 적이 없다는 의미에서 — 아예 태어난 적이 없다고 말해야 할지도 모른다. ‘인간의 죽음’이라는 테제는 주로 이 첫 번째 측면과 관련해서 해석되어 왔고, 푸코를 이른바 ‘포스트모더니스트’들 가운데 한 명으로 간주하는 결정적인 오해가 발생한 것도 이러한 맥락에서다. 그러나 푸코는 자신이 이 첫 번째 측면과

---

117) 푸코의 관점에서 주체의 본질, 본성, 참모습에 관한 지식은 언제나 의심스러운 것이다. 주체는 실체가 아니라 하나의 형식이며, 이 형식은 역사적으로 늘 다르게 구성되기 때문이다. 주체성을 실체가 아니라 하나의 형식으로 본다는 것의 의미에 관해서는 다음을 참조. “주체는 실체가 아닙니다. 그것은 하나의 형식이며, 이 형식이 항상 주체 자신과 동일한 것은 아닙니다. 당신이 투표소에 가거나 어떤 회합에서 연설하는 정치적 주체로서 행동할 때, 또는 성관계에서 당신의 욕망을 충족시키려 할 때, 자기 자신과 같은 종류의 관계 속에 있지는 않을 것입니다. 의심할 바 없이 이러한 상이한 종류의 주체들 사이에는 어떤 관계나 개입이 존재합니다. 그러나 우리가 동일한 종류의 주체 존재 속에 있는 것은 아닙니다. 각각의 경우 우리는 자신의 자아와 서로 다른 관계들을 세우는 것입니다. 내가 관심을 갖는 것은 바로 역사적으로 형성된 상이한 주체형식들과 진리놀이들의 관계입니다.”(Michel Foucault, “The ethic of the care for the self as a practice of freedom: An interview with Michael Foucault on 20th January 1984”, *The Final Foucault*. MIT Press, 1987/정일준 옮김, 「자유의 실천으로서 자아에의 배려 : 권력, 자아, 윤리 - 미셸 푸코와의 대담」, 『미셸 푸코의 권력이론』, 새물결, 1994, 112면)



부적절하게 뒤섞어버린 두 번째 측면이야말로 진정으로 이야기하고 싶었던 것이라고 말한다.

“내가 첫 번째 것과 뒤섞어 버린 두 번째 면은, 스스로의 역사 속에서 인간은 결코 **자신들을 구성하는 행위를 멈추지 않았다는** 것입니다. 즉, 인간은 지속적으로 그들의 주체성의 수준을 전환하고, 그 자신을 **상이한 주체성들의 무한하고 다양한 계열들로서** 구성하였습니다. 그러한 과정은 결코 종결되지 않으며, 결코 우리를 ‘인간’이 될 그 무엇과도 마주치도록 하지 않습니다. 인간은 경험의 동물이며, 그는 대상의 영역을 결정하는 동시에, **그 자신을 바꾸고, 해체하고, 변환하고, 주체로서 탈바꿈하는 무한한 과정** 속에 놓여있습니다. 약간 예언자처럼 단순하고 혼란스러운 형태로 ‘인간의 죽음’을 말하긴 했지만, 나는 실제로는 이러한 것들에 대해 말하고 싶습니다.”<sup>118)</sup>

주체의 끊임없는 자기구성과 변화를 말하는 이 두 번째 맥락에서 ‘인간의 죽음’은 ‘인간은 죽었다’는 객관적 사실의 확인이 아니라 실천적 요구이다. 인간은 사라져야 한다. 푸코는 이것을 “인간에 의한 인간의 생산”이라는 맑스의 테제에 대한 본인의 해석과 연결시킨다. 푸코가 보기에 저 테제에서 생산되는 인간이란 자연이나 본질, 본성과 동일시될 수 있는 인간이 아니다. “반대로 우리는 아직 존재하지 않았던, 어떻게 될지 그리고 무엇이 될지 알 수 없는 어떤 것을 생산해야만 하는 것”이다. 인간의 생산은 “현재의 우리를 파괴하는 것이고, 완전히 다른 어떤 것, 즉 전체적인 혁신을 창조하는 문제”이다.<sup>119)</sup> 다시 말해 ‘인간의 죽음’이라는 『말과 사물』의 도발적인 테제를 통해 푸코가 주장하고자 했던 바는 우리 자신의 진실과 성질, 우리가 우리 자신과 관계맺는 방식이 고정되어

---

118) Michel Foucault, *Remarks on Marx : conversations with Duccio Trombadori*, trans. by R. James Goldstein and James Cascaito. New York : Semiotext(e), 1991/이승철 옮김. 『푸코의 맑스』, 갈무리, 2004, 120면.

119) Foucault, 『푸코의 맑스』, 118-119면. 푸코는 프랑크푸르트학파와 자신의 차이를 논하는 부분에서 이 이야기를 꺼낸다. 그에 따르면 프랑크푸르트학파는 주체성의 항구적인 변형이나 생산이 아니라 “‘잃어버린’ 우리의 동일성을 회복하는 것 혹은 구속되어 있는 우리의 본성이나 인간의 근본적인 진리를 해방시키는 것”을 강조했다.

있지도 불변적이지도 않다는 것일 뿐이다. ‘인간’은 근대의 주체가 자신과 관계 맺는 방식이었다. 그 관계맺음 방식이 사라지면 당연히 ‘인간’도 사라질 것이다. 그러므로 중요한 것은 ‘인간’이라는 ‘말’이 아니다. 푸코의 관심은 우리가 어떻게 달라질 수 있는가, 어떻게 이전의 우리와 다른 존재가 될 수 있는가이다.

요컨대 푸코가 반대한 것은 ‘인간’이든 ‘주체’든 그것이 보편적이고 필연적인 것으로 여겨지는 것, 어떠한 문제제기도 가능하지 않은 진리·정치·윤리의 기원이자 원리로 간주되는 것, 그래서 결국 우리가 우리 자신으로부터 벗어나고 달라지는 것을 가로막는 감옥이 되는 것이다. 그러므로 정확히 말한다면 푸코의 관심은 이미 주어져 있는 것으로서의 주체(sujet)가 아니라, 그 주체가 어떻게 현재와 같은 모습이 되었으며 또 어떻게 그로부터 벗어날 것인가의 문제, 즉 (예속과 자유 모두를 포함하는) 주체화(subjectivation)의 문제라고 할 수 있다.<sup>120)</sup>

말하자면, 인간의 죽음에 대한 푸코의 요청은 인간 주체가 늘 우연적인 언어적·역사적·문화적 조건에 자리잡고 있으며 그 때문에 변형 가능성에 개방되어 있다는 것이며, 따라서 『말과 사물』의 푸코가 주체 그 자체를 기각한다는 널리 퍼진 해석은 오해에 기반한 것이다. 앨런의 적절한 주장대로, 인간의 죽음에 대한 요청은 “칸트가 처음 정식화하고 후에 현상학이 이어받은 초월적 주체성이라는 특수한 관념에 대한 비판적 심문과 변형의 요구”일 뿐이다. 푸코가 ‘인간의 죽음’이라는 테제로 주체 그 자체의 죽음을 말하려고 했으며 따라서 고고학 시기 푸코의 사유는 주체를 중심으로 하는 후기의 기획과 양립불가능하다는 해석은 오직 주체성에 대한 초월적 관념을 주체성 일반과 동일시할 때에만 성립할 수 있다. 오히려 인간의 죽음은 주체의 역사적 변형가능성을 긍정한다는 의미에서

---

120) 푸코는 1983년 1월 5일에 <콜레주드프랑스(Collège de France)>에서 이루어진 강의에서 “주체의 문제에서 주체화 형식들에 대한 분석으로의 이행”이 자신의 연구방법론에서 갖는 의미를 이야기한다. 주체를 주어진 것으로 간주하는 이러저러한 주체 이론을 참조하거나 수립할 것이 아니라 개인이 주체로 구성되거나 스스로를 주체로 구성하는 다양한 형식과 테크놀로지를 분석해야 한다는 것이 주체 연구에 있어서 푸코의 입장이다.(Michel Foucault, *Government of self and others*, trans. by Graham Burchell. Plagrave Macmillan. 2010, 4-5면)

후기의 주체성의 재개념화 기획과 완벽하게 일관적이다.<sup>121)</sup>

이 일관성을 거꾸로 추적하면 우리는 다시 『인간학 서설』과 만나게 된다. 『인간학 서설』의 결론부에서 푸코는 “니체의 기획은 인간에 대한 물음의 확산이 마침내 끝나는 지점으로 이해될 수 있을 것”이며, “철학의 영역에서 ‘인간이란 무엇인가’라는 질문의 궤적은 그 질문을 거부하고 무력하게 만드는 답변, 즉 ‘초인’에서 끝이 난다”고 말한다. 푸코가 보기에 니체의 철학은 신의 죽음에 관한 것일 뿐만 아니라 인간의 죽음에 관한 것이다.<sup>122)</sup> 사실 푸코가 이성과 주체를 초월적 층위와 분리하여 역사적 지평에서 사고하기 시작한 것은 니체의 영향 하에서이다.<sup>123)</sup> 『인간학 서설』이 칸트보다는 니체에게서 더 큰 영향을 받은 것으로 보인다는 심사위원 이폴리트(Jean Hyppolite)의 평가<sup>124)</sup>는 이 책의 대부분이 “인간이란 무엇인가?”라는 물음과 관련된 문제에 할애되고 있음에도 불구하고 그것의 내적 동기는 인간이라는 주체 형상과의 철학적 결별을 향해 있음을 적절하게 포착한 것이다.<sup>125)</sup>

앞서 본 바와 같이 『인간학 서설』에서 푸코는 (역사적 선행이라는 개념과 관련하여 독해될 수 있는 칸트의 인간학과 달리) ‘거짓된 인간학’은

---

121) Allen, *The politics of our selves*, 36-37면.

122) Foucault, 『인간학 서설』, 147-148면.

123) “니체를 읽은 것은 나에게 하나의 단절점이었습니다. 이성의 역사가 존재하는 것과 마찬가지로 주체의 역사도 존재합니다.”(Michel Foucault(Gérard Raulet), “Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault”, *Telos*. 1983/정일준 옮김. 「비판이론과 지성사: 푸코와의 대담」. 『자유를 향한 참을 수 없는 열망: 푸코-하버마스 논쟁 재론』. 새물결. 1999, 61면) “계보학적 비판은 기원이나 토대가 아니라, 경험적 출현(naissance empirique)을 탐색한다. 그것은 ‘사유의 역사’를 그 초월적 예측으로부터 해방’시키고자 한다. [...] 니체의 독자[푸코]에게는 주체, 이성 그리고 심지어 진리까지도 역사를 지닌다. 그것들은 어떤 기원의 전개가 아니다.”(Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel, 2008/이상길 옮김. 『푸코, 사유와 인간』. 산책자, 2009, 170면)

124) Eribon, *Michel Foucault*. 114면.

125) 이런 점에서 ‘인간의 죽음’으로부터 계몽으로 이어지는 푸코적 칸트주의의 궤적은 니체와 칸트의 결합, 니체화된 칸트주의의 탄생을 보여준다고 할 수 있을 것이다. David Owen은 역으로 니체적 전통이 칸트의 문제들에 대한 성찰로부터 출현하는 것으로 독해될 수 있으며, 칸트-니체-베버-푸코로 이어지는 비판적 전통이 성숙, 근대성, 성숙과 근대성의 관계라는 세 가지 문제의 관점에서 헤겔적 전통에 대한 대안을 제공할 수 있다고 본다.(David Owen, *Maturity and modernity : Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. London ; New York : Routledge, 1994)

근원적 시작점으로, 사실과 권리의 시원으로, 선험적인 것의 구조로 되돌아가려고 한다고 말한다. 초월적 가상과 짝을 이루는 인간학적 가상, 칸트가 빠졌던 교조적 잠에 상응하는 인간학적 잠은 철학적 사유가 저근원적인 시작점, 시원으로서의 인간에 묶임으로써 발생한다.

푸코에 따르면 인간학적 가상, 인간학의 잠에 빠져든 사유는 더 이상 ‘비판’이라는 힘겨운 짐을 지지 않는다. 비판은 진리 그 자체가 아니라 진리의 가능 조건에 대한 탐구다.<sup>126)</sup> 인간학은 인간이 본성상 인간 자신과 세계의 진리에 대한 당연한 권리를 갖는다고, 인간이야말로 본래적으로 그리고 투명하게 진리가 솟아나는 자리라고 전제하는 한에서 인간 주체성에 갇힌 것이며 환상에 빠진 것이다.<sup>127)</sup> 인간학적 잠에 빠진 철학은 “주체성을 두터워지고 실체화되었으며 ‘인간 본질(menschliches Wesen)’의 극복할 수 없는 구조 안에 갇힌 것으로 여기면서 주체성 안에 스스로를 윤택시킨다.”<sup>128)</sup> 그러나 다른 모든 진리와 마찬가지로 인간의 진리는 그 자체로, 처음부터 진리로 주어지는 것이 아니다. 진리의 가능 조건과 발생이 탐구되어야 하며, 이런 의미에서 어떤 종류의 것이든 ‘가상’이 제기하는 위험으로부터 벗어나고자 하는 모든 철학과 사유는 ‘비판’을 우회할 수 없다. 그러므로 인간학이 비판의 우회를, 인간적 진리의 자명성을 의미하는 이상 그것은 거부되어야 한다.

칸트의 인간학은, 그것이 비판철학과 결합되어 있는 한에서, 즉 비판을 우회하지 않는 한에서 이와 같은 ‘거짓된 인간학’이 빠지는 가상과 잠으로부터 이미 면역되어 있지 않은가? 그러나 푸코의 관점에서 보면 칸트

126) 앞서 보았듯이 이것이 ‘비판’이라는 개념이 푸코에게 그토록 큰 의미를 갖는 이유다. 『주체의 해석학』에서 푸코는 이러한 사유 형식을 아예 ‘철학’이라 부른다. 비판은 곧 철학이며, 비판이 아닌 것은 철학이 아니다. “참된 것과 거짓된 것에 관해 묻는 게 아니라 참된 것과 거짓된 것을 존재하게 만드는 바에 대해 묻고, 또 참된 것과 거짓된 것을 판단할 수 있거나 그렇지 못하게 만드는 바에 대해 물음을 던지는 사유의 형식을 ‘철학’이라 명명하도록 합시다.”(Foucault, 『주체의 해석학』, 58면)

127) “그[푸코-인용자]는 사람들이 믿었던 것처럼, 인간이나 인간주체(sujet humain)의 적이 아니었다. 그는 단지 이 주체가 하늘에서 절대적 진리를 내려오게 할 수도 없고, 진리의 하늘에서 절대자처럼 행동할 수도 없다고 보았을 따름이다.”(Paul Veyne *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel. 2008/이상길 옮김. 『푸코, 사유와 인간』. 산책자, 2009, 9-10면)

128) Foucault, 『인간학 서설』, 147면.

의 비판이 초월적 주체에 근거하는 한, 그 비판 자체가 인간학적 가상에  
서 자유롭지 않다. 그러므로 칸트의 비판 자체가 비판의 대상이다. 물론  
(앞 절에서 보았듯이) 칸트의 인간학은 일체의 경험의 가능성의 조건으  
로 기능하는 칸트의 초월적 주체 관념을, 구체적인 역사·문화·사회적 실  
천들에 뿌리내리고 있는 주체로 변형하는 푸코적 칸트주의의 씨앗을 품  
고 있다. 그러나 그러한 변형의 씨앗은 변형되어야 할 초월적 주체에 기  
반한 비판철학이 아니라 「계몽이란 무엇인가?」를 예시하는 요소들로부터  
온 것이다.

앞서 살펴본 바와 같이 『말과 사물』의 9장은 근대적 주체의 경험적 측면  
과 초월적 측면 사이의 긴장이 함축하는 바를 상세히 서술하고 있다. 『인  
간학 서설』에서 처음으로 식별된 이 긴장이 근대적 에피스테메의 규정적  
특징이 된다. 이러한 구도는 경험적인 것과 초월적인 것 사이의 관계를  
적절히 정립하고 설명하는 문제가 『말과 사물』의 중심 문제인 것처럼 보  
이도록 한다. 푸코는 칸트와 칸트 이후의 철학적 인간학과 인간과학들이  
인간의 초월적 측면과 경험적 측면이 갖는 관계를 제대로 설명하지 못하고  
많은 경우 양자를 혼동했으며 그로부터 수많은 오류와 가상들이 출현  
했고 결과적으로 그들이 약속했던 인간의 참모습이 드러나지 못했다고  
지적한다. 이러한 지적으로부터 갖게 되는 자연스러운 기대는, 푸코가 자  
신이 비판한 대상들이 겪은 실패를 극복할, 즉 경험적-초월적 이중체로  
서의 인간에 대한 본질적 이해에 이르는 다른 접근방식을 제안하리라는  
것이다. 그러나 『말과 사물』은 그러한 작업을 수행하지 않는다.

이것은 이론적 실패, 혹은 해결불가능한 것으로 보이는 문제 앞에서의  
이론적 회피가 아닌가? 그러나 푸코의 기획이 기원적·정초적·초월적 주  
체로서의 인간의 지위를 문제삼는 것이었다면, 경험적인 것과 초월적인  
것의 이중구조를 수용한 상태에서 양자의 관계에 대한 적절한 설명을 제  
시하는 것이 아니라, 그 구도 자체, 그러한 구도를 가능케 한 역사적 가  
능성의 조건 자체를 문제 삼는 것이 일관적이다. 게리 거팅의 지적대로,  
고고학은 인간 본성에 대한 일반적인 이해에 복무하지 않는다. 같은 고

고학 시기의 저작인 『지식의 고고학』에서 이루어지는 이론적 논의 역시 고고학이 인간에 대한 적절한 이론을 확립하는 방법이 아니라 근대적 인간 개념을 극복할 수 있도록 해주는 역사연구 방법으로서 적절하다는 것을 보여준다.<sup>129)</sup>

근대적 인간 개념이 문제적인 것이라면, 경험적-초월적 이중체라는 그것의 규정도 문제적인 것이다. 푸코의 관점에서는 인간의 초월적 주체로서의 성격뿐만 아니라 그것과 결부되는 경험의 개념 역시 비판되어야 한다. 푸코에게 있어서 경험의 가능성은 초월적 주체에 의해 보편적이고 필연적으로, 즉 ‘경험 일반’으로 정초되는 것이 아니라, 우연적이고 복합적인 요소들의 그물망인 역사적 선행에 근거하며 그러한 한에서 늘 역사적 재구성의 가능성에 개방되어 있다.<sup>130)</sup> 요컨대 경험적-초월적 이중체로서의 인간에 대한 비판은, 경험적인 것과 초월적인 것 사이의 적절한 관계 정립이 아니라 바로 그 이중구조 자체에 대한 비판이다.

이러한 비판은 후기의 주체성의 재개념화와 매우 밀접하게 연관되어 있다. 후기의 계몽의 주체는 칸트 철학으로부터 탄생한 ‘경험적-초월적 이중체’로서의 인간이라는 주체 형상을 칸트 철학의 비판적 재전유를 통해 역사적으로 비판함으로써 정립된다. 계몽의 주체는 역사적 변화 가능성

129) Gutting, 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』, 346-347면.

130) Rajchman은 ‘경험 일반’이라는 관념에 대한 푸코의 회의주의를 다음과 같이 인상적으로 설명한다. “그[푸코]는 경험 일반에 대해 고전적인 회의의 질문을 하는 것이 아니라, 우리의 학문, 합리성, 주체성, 언어 또는 지배기술을 경험 일반과 같은 단일한 철학적 카테고리에 기초해서 포섭하려는 생각 자체에 대해 회의한다. 그는 외부의 실재에 대해 회의적인 것이 아니라 유일하고 통일적인 것, 즉 유일한 세계가 있다는 가설에 대해 회의한다. 푸코의 회의론에서는 모든 것을 동시에 회의하는 것은 의미가 없다. 그는 총체성에 대해 회의적이기 때문에 총체적인 회의론을 갖고 있지 않다. 따라서 그는 지식, 합리성, 주체성을 일반론의 형식으로는 분석하지 않는다. 그의 회의론은 상황에 따라 나름대로 행해진다. 그것은 끝이 없으며 영원한 질문인 것이다.”; “푸코의 회의론은 역사적이며, 회의의 시선은 어떤 분산된 역사과정을 불변의 통일적인 것으로 변환함으로써 발생하는 독단론으로 향한다. 저자, 작품, 학문분야 등에 대해 우리가 생각하는 통일성은 당연한 것, 근거 있는 것으로 생각되지만 그러나 그것은 역사적으로 구성된 것이다.”; “어떤 형식의 경험이나 지식 또는 권력을 문제시하는 것은 그 경험, 지식, 권력을 우리의 목적을 위해 자유롭게 만드는 것이며, 사고 또는 행동의 새로운 가능성을 여는 것이다. 이러한 자유가 푸코 회의론의 윤리기준인 것이며 그것이 비합리주의, 야나키즘, 니힐리즘 등으로 오해되어왔던 것이다.”(John Rajchman, *Michel Foucault : the freedom of philosophy*. New York : Columbia University Press, 1985/심세광 옮김, 『미셸 푸코 : 철학의 자유』, 인간사랑, 1990, 8-9면)

에 열려 있다는 점에서 초월적 주체가 아닐 뿐 아니라, 현재의 자신을 구성한 역사적 조건들에 대한 비판, 즉 고고학적-계몽학적 탐구를 수행한다는 점에서, 자신의 새로운 구성을 위해서 자신이 밭 딛고 서있는 역사적 선형을 문제 삼는다는 점에서 단순히 경험적 층위에 붙들려 있는 (초월적 주체의 분리불가능한 대응항인) 경험적 주체도 아니다. 이런 의미에서 칸트 계몽주의에 대한 푸코의 해석은 푸코적 칸트주의의 궤적을 집약하고 있다고 할 수 있다.

이번 절의 논의를 정리해보자. 고고학 시기 푸코의 칸트 인간학 연구는 인간학의 영역이 계몽의 문제가 정립되고 전개될 수 있는 공간을 구성하는 잠재적 요소들을 품고 있다는 것을 보여주지만, 동시에 그 요소들이 ‘인간학’이라는 이름 아래서는 충분히 개화할 수 없다는 사실 역시 드러낸다. “인간이란 무엇인가”라는 질문은 “계몽이란 무엇인가?”라는 물음이 물어질 수 있는 자리를 마련하지만, 후자의 본격적인 전개는 전자의 극복을 전제로 하며 그것을 요청한다. 다시 말해 계몽의 문제는 인간의 죽음을 통해서만, 더 정확히는 인간의 죽음을 초래하는 것으로서만 제기될 수 있다. 그리하여 ‘비판적 인간’에서 인간은 죽고 비판이 남는다. 그리고 인간과 분리된 비판은 계몽이라는 이름을 얻는다. ‘인간이란 무엇인가’와 ‘인간의 죽음이란 무엇인가’라는 물음에 걸려 있는 문제들을 검토한 지금, 우리는 이제 “계몽이란 무엇인가?”는 물음을 푸코적 칸트주의의 궤적을 시야에 둔 상태에서 다시 한번 물을 수 있는 위치에 서게 되었다.

#### 4. 계몽과 비판적 존재론의 전화(轉化) :

##### 초월적 존재론에서 역사적 존재론으로

2절과 3절에서 보았듯이, 『인간학 서설』에서 확인할 수 있는 잠재적이고 부분적인 변형의 씨앗에도 불구하고, 고고학 시기에 칸트의 초월적 비판

철학에 푸코의 태도는 분명히 비판적이다. 반면 12년의 공백 이후 1970년대 후반부터 시작된 윤리학 시기에 「계몽이란 무엇인가?」를 중심으로 다시 이루어지는 칸트에 대한 평가는 칸트를 푸코의 가장 중요한 철학적 동지이자 스승인 니체와 같은 위치에 올려놓을 정도로 긍정적이다. 이러한 사정은 푸코의 칸트 해석에 근본적으로 상이한 두 가지 버전이 있다는 입장들을 낳았다.

대표적으로 하버마스는 푸코의 후기 작업에서의 칸트에 대한 긍정적인 평가가 칸트에 대한 그의 초기 비판적 작업과 모순되며, 이는 푸코 자신의 사유에 존재하는 근본적인 모순을 가리킨다고 본다. 문제는 “어떻게 [계몽에 대한 재해석에서 나타나는] 근대적 철학함에 대한 것처럼 긍정적인 이해가 [...] 근대성에 대한 푸코의 완고한 비판과 조울할 수 있는가” 혹은 푸코의 주요 저작들에서 나타나는 지속적인 반계몽주의적 태도가 어떻게 후기의 계몽에 대한 긍정과 양립할 수 있는가이다. 요컨대 하버마스는 푸코의 근대성 비판과 계몽 전통에 대한 (매우 독특한 해석에 기반한) 수용이 양립불가능한 모순 관계를 이룬다고 본다. 그리고 그에 따르면 바로 이 모순이 말년의 푸코를 “그가 폭파시키고자 했던 영향력을 갖는 영역, 즉 근대성의 철학적 담론이라는 영역으로 푸코를 다시 끌고 갔다.”<sup>131)</sup>

131) Jürgen Habermas, “Taking aim at the heart of the present”, in *Critique and power : recasting the Foucault/Habermas debate*, ed. by Michael Kelly, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1994, 152-154면. 이 자리에서 상세히 논의하기에는 너무 큰 주제이지만, 하버마스의 이런 비판에 대한 푸코의 가능한 응답 방향을 스케치해보자면, 고고학 시기 주체에 대한 비판이 주체 일반에 대한 기각이 아니듯이 근대적 에피스테메에 대한 비판 역시 근대성 전체에 대한 기각은 아니라는 것일 수 있을 것이다. Rajchman이 푸코의 회의주의를 정리하면서 적절히 지적했듯이 푸코에게 총체적으로 규정될 수 있는 대상은 없다. 근대성은 하나의 선이나 요소에 의해 규정되지 않는다. 「계몽이란 무엇인가?」에서 푸코는 보들레르를 독해하면서 근대성을 “역사상의 한 시기가 아니라 태도 혹은 에토스”로 규정한다. 그것은 현재를 “지금의 그것과 다르게 상상하려는 필사적인 열망, 그것을 파괴함으로써가 아니라 있는 그대로 포착함으로써 변형시키려는 필사적인 열망”이며, “자기 자신에 대해 정립해야 하는 관계의 양상”이다. 궁극적으로 근대성은 마찬가지로 하나의 태도 혹은 에토스로 규정되는 계몽과 동일한 것으로서 푸코가 ‘인간의 죽음’을 통해 말하고자 했던 ‘인간에 의한 인간의 생산’이라는 문제를 가리킨다. 요컨대 후기 푸코에게 있어서 “근대성은 인간을 그 자신의 존재에 있어서 해방시키는 것이 아니라, 인간으로 하여금 자기 자신을 생산하는 과업에 직면하도록 강제”하는 것으로 규정된다.(Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, in *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books,



이와 반대로 앨런은, 자신의 일반적인 연구주제가 주체였다는 푸코의 진술에 대한 적극적인 해석을 기초로, 초기와 후기 칸트 해석이 양립불가능하지 않으며 푸코 자신의 사유와 기획에도 모순은 존재하지 않는다고 주장한다. 앨런에 따르면, 고고학 시기의 주체 개념 비판, 즉 칸트 철학에 중심적인 초월적 주체에 대한 비판을 주체성 개념 일반의 폐기로 독해하는 것은 푸코의 의도를 오해하는 것이다. 확실히 푸코는 특정한 주체 개념을 비판하지만, 이것은 주체를 폐기하기 위한 것이 아니라, 푸코가 후기 작업에서 시도하고 있듯이 새롭고 대안적인 주체성을 모색하기 위한 공간을 마련하려는 시도로 이해되어야 한다. 이런 관점에서 보면, 칸트에 대한 고고학 시기의 비판적 태도에서 윤리학 시기의 긍정적 태도로의 ‘전환’은 모순을 나타내기는커녕 ‘대안적 주체성의 모색’이라는 푸코의 일관된 기획의 표현이라는 관점에서 가장 잘 이해될 수 있다.<sup>132)</sup>

두 입장은 분명 대립적이지만, 푸코의 칸트 해석과 푸코 자신의 사유가 일관적이나 모순적이냐의 문제가 연동되어 있다는 전제를 공유한다. 즉 푸코의 칸트 해석에 존재하는 모순은 푸코 자신의 기획과 사유의 모순을 보여주며, 반대로 푸코의 칸트 해석이 일관적인 것으로 해석될 수 있다면 푸코 자신의 사유의 일관성 역시 간접적으로 입증될 수 있다는 것이다.

특히 앨런은 푸코의 작업의 일관성을 부각하기 위해, 푸코가 고고학 시기에 초월적 주체 개념을 분명히 비판하고 있다는 것을 인정하면서도 그것이 칸트에 대한 단순한 기각을 의미하지는 않는다는 것을 보이기 위해 노력한다. 그러나 우리가 2절에서 살펴본 바와 같이, 『인간학 서설』에서 푸코 자신의 기획과 일치하는 요소들을 발견할 수 있다 하더라도, 이것으로 근대적 에피스테메와 연결된 칸트의 초월적 주체로서의 인간 형상에 대한 비판이 가려지는 것은 아니다. 푸코의 후기 작업에 칸트에 대한 명백한 지지가 존재하는 만큼이나 그의 초기 작업은 칸트 철학의 어떤 측면을 본질적으로 비판한다. 그러므로 칸트에 대한 푸코의 평가가 이중적이라는 사실, 그리하여 푸코가 그리는 칸트의 모습이 하나가 아니라는

---

1984/정일준 옮김. 「계몽이란 무엇인가?」, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망』, 새물결, 1999, 186-190면)

132) Allen, *The politics of our selves*, 23-24면.

사실은 분명해 보인다. 그러나 이것이 필연적으로 푸코 자신의 사유에 비밀관성이 존재함을 의미하는 것은 아니다. 칸트에 대한 두 가지 버전의 해석은 오히려 푸코 기획의 일관성의 표현으로 이해될 수 있다.

고고학 시기 초월적 주체에 대한 비판이 대안적 주체성의 모색이라는 계몽의 문제의식과 본질적으로 연속적이라는 앨런의 평가, 때문에 “고고학은 처음부터 「계몽이란 무엇인가?」에서 제시된 철학적 목적에 일치하는 비판적 역사의 도구”라는 거팅의 평가<sup>133)</sup>는 자신이 ‘인간의 죽음’이라는 테제로 진정으로 말하고자 했던 바가 인간의 자기생산 혹은 자기구성이라는 푸코 자신의 설명과 일치한다. 주체가 푸코의 일반적 연구주체라면, 칸트에 대한 평가, 칸트주의의 변형에 있어서의 초점 역시 주체일 것이다. 푸코의 일관된 관심은 초월적인, 그래서 기원적이고 정초적인 주체에 대한 비판과 주체의 역사적 변형 가능성에 대한 긍정, 그리고 그러한 긍정에 기반한 대안적 주체 구성을 향한 모색이다. 칸트에 대한 초기와 후기의 상이한 평가는 똑같이 이와 같은 일관된 관점과 기준에서 도출된다. 초기 칸트 해석의 초점은 초월적 주체로서의 ‘인간’에 대한 비판이었고, 후기 칸트 해석의 초점은 계몽이 의미하는 주체의 자기변형 가능성에 대한 옹호였다. 푸코는 비판철학적 주체에 대해서는 비판적이었으며, 『인간학』에 대해서는 양면적이었고, 「계몽이란 무엇인가?」에 대해서는 긍정적이었다. 그러나 이 상이하고, 때로는 충돌하는 것처럼 보이기까지 하는 해석과 평가들은 푸코 자신의 일관된 주체 이론적 기획의 표현이라는 점에서 근본적으로 연속적이다. 요컨대 푸코가 전통적인 철학에 제안하는 이중적 변형에 대한 게리 거팅의 다음과 같은 적절한 요약에서 나타나는 푸코의 철학적 태도가 고고학, 계보학, 윤리학의 시기 내내, 그리하여 그 기간 동안 이루어진 칸트 해석에 있어서의 ‘변화’ 속에서도 단절 없이 이어지고 있는 것이다.

“푸코는 전통적인 철학 개념의 이중적 변형을 제안한다. 첫째, 그는 인간의 사고와 행위의 본질적 한계를 선형적으로 규정하기 위한 노력으로

---

133) Gutting, 『미셀 푸코와 과학적 이성의 고고학』, 348면.

부터 철학이 벗어나도록 하고, 대신 철학을, 스스로를 필연적 제한으로 제시하는 것의 우연성에 대한 역사적 증명으로 만든다. 둘째, 그는 우리의 삶을 인도하는 가치들에 대한 정당화를 철학이 제공할 것을 요구하지 않으며, 대신 그러한 가치들의 달성에 이르는 경로를 가로막고 있는 지적 장애물들을 치우는 데 철학을 사용한다. 이러한 철학의 재개념화는, 근본적인 진리들을 통해 지식 주장(knowledge claims)과 행위를 정당화하기라는 철학의 전통적 목표의 달성과 관련해 전망이 희박하다고 생각하는 사람들에게 특히 의미를 가질 수 있다. 푸코는 이러한 목표를 피하면서도 여전히 인간의 계몽과 해방에 있어서 철학에 중요한 역할을 부여할 수 있다.”<sup>134)</sup>

이러한 푸코 기획의 일관성이 인정될 수 있다면, 푸코의 칸트 해석이 두 가지 모습을 갖는 것은, 그에 상응하는 근본적으로 다른 두 가지 사유가 푸코 자신에게 있다는 것을 보여주기보다는, 푸코가 다르게 평가할 수밖에 없는 두 가지 요소 혹은 벡터를 칸트에게서 발견했기 때문이라고 보아야 할 것이다.

실제로 『말과 사물』 이후 12년 만에 칸트를 중심으로 다루는 ‘비판이란 무엇인가?’라는 제목의 강연(1978)에서 푸코는 칸트에게서 비판이 의미하는 바와 계몽이 의미하는 바를 날카롭게 구분한다. 푸코는 강연의 주제인 ‘비판적 태도(l’attitude critique)’를, 계몽과 마찬가지로 말년의 푸코 특유의 개념화인 ‘통치’에 대한 저항, 다시 말해 “진리와 권력이 결합하여 발생하는 효과들의 총체로 이해되는 인간들의 통치를 문제 삼는 태도”로 규정한다.<sup>135)</sup> 그리고 이러한 의미의 비판적 태도를 칸트의 비판이 아니라 계몽과 연결시킨다.<sup>136)</sup>

134) Gutting, 『미셸 푸코와 과학적 이성의 고고학』, 368면.

135) Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique? ; suivie de, La culture de soi.* Paris : Vrin. 2015/오토르망 심세광.전혜리 옮김. 「비판이란 무엇인가?」, 『비판이란 무엇인가?/자기수양』, 동녘, 2016, 48면.

136) “그것[푸코 자신의 비판 개념-인용자]은 칸트가 비판에 대해 내린 정의가 아니라 다른 무엇에 대해 내렸던 정의와 크게 다르지 않은 것 같습니다. 그것은 결국 계몽에 대한 칸트의 정의로부터 멀리 떨어져 있지 않습니다.”; “칸트가 계몽이라고 기술했던 것은 제가 방금 전 비판이라고 기술했던 바로 그것입니다.”(Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 48; 50면)

칸트의 비판은 “모든 가능한 인식의 구성 조건과 정당성의 조건”에 대한 판정이며, 그러한 한에서 통치를 문제삼는 태도로서의 계몽과는 다르다. 푸코는 칸트 이후 많은 경우 계몽의 문제가 본질적으로 인식의 측면에서 제기되게 된 것은 칸트가 벌여 놓은 “비판과 계몽 사이의 간극”으로 인한 것이라고 본다.<sup>137)</sup> 본래 계몽의 문제의식으로부터 출발했던 비판이 인식적 진리의 형식적 분석학으로 정립되면서 계몽과 다른 독자적인 문제 영역을 설정하고 그것이 역으로 계몽의 의미를 규정하게 된 것이 계몽의 인식화의 역사인 것이다.<sup>138)</sup>

비판적 태도를 통치에 대한 저항으로 규정하는 데서 이미 드러나듯이, 푸코가 제안하는 것은 계몽을 인식의 문제가 아니라 권력의 문제로 이해하는 것이다.<sup>139)</sup> 그리고 이러한 전제 위에서 푸코는 비판과 계몽의 관계를 역전시킬 필요성을 주장한다. “비판적 태도를 [칸트적 의미의] 비판의 문제 내로 이동시킨 운동, 아니 그 목적이 인식으로 하여금 자기 자신에 대한 적절한 관념을 획득 가능하게 하는 데 있는 비판의 기획 내에서 계몽의 기획을 재검토[재평가]하는 데 있는 운동, [...] 요컨대 계몽의 문제를 비판 속에 억지로 편입시켰던 방식”이 지금까지 칸트 자신과 칸트로부터 기원하는 사유의 역사를 규정했다면, 자신이 계몽의 문제를 다시 제기하는 이유는 저 운동과 “반대 방향의 길”을 가기 위해서라는 것이다.<sup>140)</sup>

이 반대방향의 길은 두 가지 변화를 함축할 것이다. 첫째, 계몽의 개념은 진리의 형식적 분석학이라는 의미의 비판에 의해 규정되지 않고 권력-통치의 문제계와 관련하여 본래의 정치적 의미를 회복할 것이다. 둘째, 비판이 계몽을 규정하는 것이 아니라 계몽이 비판을 규정함으로써 비판의 의미 역시 달라지게 될 것이다. 즉 푸코에 의한 계몽의 재해석은 비판의 비판, 비판의 변형을 동반하게 될 것이다. 「비판이란 무엇인가?」 이후 6년이 지난 1984년에 발표한 「계몽이란 무엇인가?」의 한 대목에서

137) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 62-63면.

138) II장에서 살펴본 칸트로부터 발원한 두 가지 계보, 즉 진리의 형식적 분석학의 계보와 우리 자신의 비판적 존재론의 계보는 각각 칸트적 의미의 비판과 계몽에 해당한다고 할 것이다.

139) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 63면.

140) Foucault, 「비판이란 무엇인가?」, 74면.

푸코는 자신이 생각하는 비판의 변형의 방향을 명확하게 제시한다. 길지만 푸코에 의한 칸트 철학의 변형, 즉 푸코적 칸트주의의 정신과 방법을 집약적으로 설명하고 있는 부분이므로 전체를 살펴보자.

“비판은 한계들을 분석하고 한계들에 관해 성찰하는 것으로 이루어진다. 그러나 칸트의 문제가 지식이 넘어서지 말아야 할 한계가 무엇인지를 아는 것이었다면, 오늘날 비판의 문제는 적극적인 것으로 바뀌어야 한다. 우리에게 보편적이고 필연적이고 강제적인 것으로 주어진 것에서, 특이하고 우연적인 모든 것 그리고 자의적인 제한의 산물은 어떤 위치를 차지하는가? 요컨대 중요한 것은 필연적인 한계설정의 형태로 수행된 비판을 가능한 한계-넘어서기의 형태를 취하는 실천적 비판으로 전회시키는 것이다.

이는 다음과 같은 명백한 귀결을 수반한다. 비판은 더 이상 보편적 가치를 가진 형식적 구조들을 찾기 위해 실행될 것이 아니라, 우리로 하여금 우리 자신을 구성하게 했고 우리 자신을 우리가 행동하고 생각하고 말하는 것의 주체로서 인식하게 한 사건들에 대한 역사적 탐구로서 실행될 것이다. 그런 의미에서 비판은 초월적이지 않으며, 그 목표는 형이상학을 가능하게 하는 것이 아니다. 비판은 의도에 있어서 계보학적이며 방법에 있어서 고고학적이다. 모든 지식의, 혹은 모든 가능한 도덕적 행동들의 보편적 구조들을 밝혀내려 하지 않고 우리가 생각하고 말하고 행하는 것을 그만큼의 역사적 사건들로서 표현하는 담론의 사례들을 다루려고 한다는 의미에서 (초월적이지 않고) 고고학적이다. 그리고 이 비판은 우리의 존재의 형식으로부터 우리가 할 수 없고 알 수 없는 것을 도출하지 않고 현재의 우리를 만든 우연으로부터 현재의 우리의 존재가 더 이상은 아닐 가능성, 현재 우리가 생각하고 행하는 것을 더 이상 생각하고 행하지 않을 가능성을 분리해낸다는 의미에서 계보학적이다. 이는 마침내 학문으로 정립될 형이상학을 가능하게 하려는 것이 아니라 ‘정의되지 않은 자유의 일’(le travail indéfini de la liberté, the undefined work of freedom)에 가능한 한 멀리 그리고 널리 새로운 추동력을 부여하려는 것이다.”<sup>141)</sup>

여기서 우리는 1절에서 ‘비판의 비판’의 내용으로 정리한 바 있는 초월적 비판의 역사적 비판으로의 전화라는 테제를 다시 한번 확인할 수 있다. 계몽이 수반하는 비판, 계몽으로서의 비판은 보편적 가치를 갖는 형식적 구조를 찾기 위한 초월적 비판이 아니라 현재의 우리 자신 그리고 우리 자신이 속한 역사적 시기에 대한 항구적인 비판이다. 비판은 현재 우리가 생각하고 말하고 행하는 것을 생각하고 말하고 행하도록 한, 즉 우리에게 현재와 같은 주체성을 부여한 역사적 사건과 조건들에 대한 연구다. 그러므로 우리는 여기서 **고고학과 계보학이라는 푸코의 방법이 비판의 다른 이름이었음**을 알게 된다. 푸코는 자신의 변형된 칸트주의적 방법을 고고학과 계보학이라 불렀다. 그러므로 푸코에게 있어서 고고학과 계보학, 윤리학은 단절적이지 않다. 계몽과 함께 자기돌봄, 파레스시아 등의 주제를 중심으로 하는 푸코 말년의 윤리학 시기는 고고학과 계보학이라는 역사적 비판의 방법이 주체의 자기구성이라는 문제계와 만나는 시점을 가리킨다. 이 시기에 고고학과 계보학은 단순히 학적이거나 이론적인 방법론이 아니라 푸코가 ‘우리 자신’이라고 부르는 계몽의 주체가 자기변형을 위해 수행하는 역사-비판적 작업이 된다.

그러나 역사화가 비판의 비판이 의미하는 전부는 아니다. 지금까지의 논의에 어느 정도 함축되어 있는 비판의 변형의 두 번째 의미가 있는바, 그것은 한계 넘어서기, 즉 위반을 위한 작업으로서의 비판이다. 칸트의 비판이 넘어서는 안 될 필연적 한계의 설정을 의미한다면, 이제 푸코의 비판은 한계를 넘어설 가능성을 모색하기 위해 한계 위에 서는 “한계-태도(limit-attitude)”이다. 고고학과 계보학이라는 이름의 역사적 비판은 현재 우리에게 부과된 한계의 역사적 성격을 확인하는 것인데, 이러한 작업의 목적은 그것과 분리될 수 있는 가능성을 타진하고 현실화하는 데 있다. 이런 의미에서 비판은 ‘정의되지 않은 자유의 일’을 추동하기 위한 것이다.

푸코는 저 정의되지 않은 자유를 단순히 확인하거나 꿈꾸는 것에 만족하지 않으려면 고고학-계보학으로서의 역사-비판적 태도는 동시에 실험

---

141) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 194-5면.

적 태도이기도 해야 한다고 말한다. 실험이란 현재의 우리를 규정하는 역사적 한계를 넘어서 우리를 새롭게 구성해보려는 노력, 앞서 푸코가 ‘실천적 비판’이라 부른 것, 즉 “우리가 자유로운 존재들로서 우리 자신에 대해서 수행하는 작업”이다.<sup>142)</sup> 그리하여 푸코가 칸트적 의미의 계몽으로부터 시작되었다고 강조하는 ‘우리 자신의 비판적 존재론’의 의의는 다음과 같이 설명된다.

“우리 자신의 비판적 존재론은 확실히 이론이나 독트린으로 간주되어서는 안 되며, 심지어는 축적되어 가는 영구적인 지식으로 여겨져서도 안 된다. 그것은 하나의 태도, 하나의 에토스, 요컨대 현재의 우리에게 대한 비판이 동시에 우리에게 부과되는 한계들의 역사적 분석이기도 하고 또한 그 한계들을 넘어갈 가능성의 실험이기도 한 철학적 삶으로 간주되어야 한다.”<sup>143)</sup>

정리하자면, <우리 자신의 비판적 존재론으로서의 계몽 = 우리에게 부과되는 한계들에 대한 역사-비판적 분석(고고학과 계보학) + 그 한계를 넘어갈 가능성의 실험>이다. 그러므로 우리는 여기서 계몽에 대한 연구가 이루어지는 윤리학 시기가 고고학과 계보학이라는 이전 시기의 방법과 문제를 포괄하면서도 그것과 구별될 수 있도록 해주는 지점을 발견한다. 그것은 현재의 우리 자신의 한계를 넘어설 가능성의 실험으로서의 태도,

---

142) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 195-196면. 한계를 필연적 준수의 대상이 아니라 위반의 대상으로 본다는 점에서 이러한 실험적 태도는 분명 칸트 철학의 핵심과 갈라지지만, 주체의 자율적 자기구성에 대한 근본적인 관심이라는 측면에서는 칸트적 문제의식을 이어받는 것이기도 하다. 이언 해킹(Ian Hacking)은 이 점을 이렇게 말한다. “칸트의 발본적인 새로움들 가운데 하나는 우리가 우리의 윤리적 입장을 **구성한다**는 생각이다. 칸트는 우리가 이성애 의지에 이것을 행한다고 말했지만, 혁신은 이성애에 있는 것이 아니라 구성에 있다. **도덕성을 구성한다는 그러한 생각과 결합된 푸코의 역사주의는 칸트의 자유와 법칙과는 거리가 있지만, 기묘하게도 칸트의 정신은 보존한다.** 칸트는 자유를 필연적으로 앞의 영역 바깥에 있는 무언가로 만들었다. [...] 자유에 대해서는 아무것도 말할 수 있는 것이 없다. 그것의 공간에서 우리가 우리의 윤리와 삶을 구성한다는 것밖에는.”(Ian Hacking, “Self-Improvement”, in Foucault : a critical reader, edited by David Couzens Hoy. Oxford, UK : New York, NY, USA : B. Blackwell. 1986, 239면)

143) Foucault, 「계몽이란 무엇인가?」, 200면.

에토스, 철학적 삶에 대한 강조다.<sup>144)</sup> 이 결정적 지점은 푸코가 평생동안 수행한 역사-비판적 작업이 무엇을 겨냥하고 있는지를 드러내며,<sup>145)</sup> 그러한 한에서, 관점에 따라 비일관적이고 심지어 모순적으로 보이는 푸코의 작업 전체를 일관된 지평에서 파악할 수 있도록 해준다. 그러므로 푸코적 칸트주의의 궤적을 하나로 쫓 수 있도록 해주는 것 역시 이 계몽의 관점이다.

그리하여 우리는 이제 푸코적 칸트주의의 궤적 전체를 다음과 같이 정리할 수 있는 지점에 왔다.

1) 비판의 비판은 방법론적 계승과 변형 모두를 가리킨다. 푸코는 자명한 기원으로 주어지는 것의 가능성의 조건을 묻는다는 의미의 비판을 자신의 방법으로 택한다는 의미에서 칸트를 계승하되 그것을 초월적 지평에서 역사적 지평으로 이동시킨다는 점에서 칸트를 변형한다. 푸코의 비판은 칸트의 비판의 내용을 좇지 않지만, 그것의 정신에는 충실하다.<sup>146)</sup>

144) II장 2절에서 보았듯이 ‘철학적 삶’이라는 테마는 파레시아와 자기돌봄을 중심으로 한 푸코의 고대철학 연구에서도 중심적이다. 푸코가 여러 차례 명시적으로 밝히고 있듯이 후기의 칸트 계몽주의 연구와 고대철학 연구는 본질적으로 통치에 대한 비판 혹은 대안적 자기통치의 구성이라는 동일한 관심 속에서 이루어진다.

145) 푸코가 현재를 진단하고 역사적으로 비판하는 이유는 그것을 현재와 같은 모습으로 유지시키지 않기 위한 것이다. “현재의 성격에 관한 진단이 갖는 기능에 대해 이야기하고 싶습니다. 그것은 단순히 우리가 무엇인지를 특징짓는 것이 아닙니다. 그것은 현재 속에 있는 허약한 선들을 추적하면서, 왜 그리고 어떻게 현재 존재하는 것이 더 이상 현재 존재하는 것이 아닐 수 있는지를 파악하려 하는 것입니다. 이런 의미에서 [현재에 관한] 어떠한 기술도 구체적인 자유의 공간, 즉 가능한 변형으로 이해되는 자유의 공간을 열어주는 이러한 종류의 잠재적인 균열들을 따라서 이루어져야 합니다.”(Michel Foucault(Gérard Raulet), “Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault”, *Telos*, 1983/ 정일준 옮김, 『비판이론과 지성사: 푸코와의 대담』, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망: 푸코-하버마스 논쟁 재론』, 새물결, 1999, 78면)

146) “푸코의 비판적 기획은 의심의 여지 없이 칸트 철학의 자구(字句)로부터는 상당히 벗어나 있지만, 그것의 정신으로부터는 벗어나 있지 않다”(Allen, *The politics of ourselves*, 25면) 다른 측면에서이긴 하지만 Hacking 역시 푸코적 칸트주의가 칸트 철학의 자구가 아닌 정신을 계승하고 있다고 평가한다. “칸트의 발본적인 새로움들 가운데 하나는 우리가 우리의 윤리적 입장을 구성한다는 생각이다. 칸트는 우리가 이성에 의지해 이것을 행한다고 말했지만, 혁신은 이성에 있는 것이 아니라 구성에 있다. 도덕성을 구성한다는 그러한 생각과 결합된 푸코의 역사주의는 칸트의 자구 및 법칙과는 거리가 있지만, 기묘하게도 칸트의 정신은 보존한다. [...] 칸트는 자유를 필연적으로 얇은 영역 바깥에 있는 무언가로 만들었다. [...] 자유에 대해서는 아무것도 말할 수 있는 것이 없다. 그것의 공간에서 우리가 우리의 윤리와 삶을 구성한다는 것밖에는.”(Hacking, “Self-Improvement”, 239면)



- 2) 푸코는 자신의 변형된 칸트주의적 방법론, 즉 역사-비판적 방법론을 칸트의 초월적 주체에 적용한다. 푸코는 칸트가 출발점으로 삼은 초월적 주체로서의 ‘인간’의 역사적 한계와 가능성의 조건을 묻는다. 고고학 시기의 작업이 이에 해당한다.
- 3) 윤리학 시기에 와서 초월적 주체와는 다른 주체 형상이 칸트 철학 안에서 발견된다. 그것은 자기 자신과 자신이 속한 현재를 지속적으로 비판하며 그를 통해 자신에게 부과되는 역사적 한계를 넘어서는 실험을 수행하는 계몽의 주체다.
- 4) 2와 3의 결과, 우리는 두 가지 버전의 ‘푸코의 칸트’를 갖게 된다. 비판철학의 칸트와 비판적 태도(=계몽)의 칸트, 진리의 형식적 분석학의 칸트와 우리 자신의 비판적 존재론의 칸트, 초월적 주체로부터 출발하는 칸트와 주체의 역사적 구성을 말하는 칸트.
- 5) 푸코의 칸트주의는 전자를 비판하면서 후자의 전통을 계승한다. 비판의 대상과 비판의 원천이 동일하다는 점에서 이러한 비판적 계승에는 기묘한 점이 있다.
- 6) 그러므로 푸코적 칸트주의의 궤적에는 총 3번의 구부림이 존재한다. 첫째는 초월적 비판의 역사적 비판으로의 구부림, 둘째는 그렇게 변형된 비판을 칸트 자신에게 겨누는 구부림, 셋째는 칸트에 대한 비판을 통해 확보되는 대안적 주체 구성의 공간을 다시 칸트와 연결시키는 구부림이다.

마지막으로, 이러한 푸코적 칸트주의의 궤적이 주체 구성의 경험적 측면과 초월적 측면의 관계라는 본 논문의 문제 구도에 대해 가질 수 있는 함의를 다시 정리해보자.

칸트주의의 변형은 칸트적 주체의 변형이다. 푸코적 칸트주의는 경험적-초월적 이중체로서의 인간-주체 형상을 비판하고 계몽의 주체를 옹호한다. 그러므로 푸코적 칸트주의의 궤적은 칸트 철학의 구도를 전제한 상태에서 주체의 자기구성이라는 문제를 다루었던 본 논문이 부딪힌 경험적 주체와 초월적 주체 간의 관계라는 문제에 대한 비판적 개입을 구

성한다.

초월적인 것을 비판한다는 것은 경험의 개념 역시 변경되길 요구하는 것이다. 초월적 주체의 작용에 의해 정초되는 보편적 경험은 푸코의 연구대상이 아니다. 더 정확히 말하면 경험을 그렇게 표상하는 사유방식 자체가 푸코적 비판의 대상이다. 경험은 초월적 주체에 의해 정초되는 것이 아니라 우연적이고 복합적인 역사적 요소들에 의해 구성된다. 현재의 우리와 달라진다는 것은 현재 경험하는 방식과 다른 경험 방식을 구성하는 것이기도 하다.

계몽의 주체로서의 ‘우리 자신’은 우리 자신의 비판적 존재론, 즉 우리를 만든 조건들에 대한 고고학적-계보학적 탐구를 실행한다는 점에서 단순히 자신을 둘러싼 실증성들에 사로잡혀 있다는 의미의 경험적 주체는 아니다. 계몽의 주체는 현재의 자신으로부터 해방되기 위해 자신이 밭 딛고 서 있는 역사적 선형을 문제 삼는다. 그러나 다른 한편 그 선형이 칸트적인 의미에서 초월적인 것이 아니라 역사적인 것이라는 점에서 계몽의 주체는 초월적 주체 또한 아니다. 계몽의 주체는 바로 이런 의미에서 경험적-초월적 이중체로서의 인간을 대체하는 대안적 주체성을 구성한다.

그러므로 푸코가 수행하는 작업은 경험적인 것과 초월적인 것이라는 이중 구조를 전제한 상태에서 양자의 관계를 설정하거나 설명하는 것이 아니다. 푸코적 칸트주의는 바로 그 구도 자체를 문제 삼는다. 요컨대 푸코는 인간-주체 형상을 구성하는 경험적 측면과 초월적 측면과의 긴장이라는 문제를 **해결**하는 것이 아니라 (문제의 기반 자체를 허문다는 의미에서) **해소**한다.

1983년 이후 푸코는 「비판이란 무엇인가?」에서 정립했던 칸트적 비판과 칸트적 계몽 간의 날카로운 구분 대신 비판철학과 계몽의 연속성을 거론하기 시작하지만, 그럼에도 결국 자신이 수행한 계몽의 재개념화를 비판철학에 대한 본격적인 분석과 결합하지 않은 것은 단순히 때 이른 죽음으로 인한 시간 부족 때문만은 아니었을 것이다. 푸코의 관점에서 볼 때

비판철학을 낳은 ‘현재성의 철학’ 혹은 철학적 에토스로서의 계몽을 존중하는 것과 담론으로서의 비판철학, 즉 비판철학의 내용을 존중하는 것은 다른 문제이기 때문이다.

V장에서 이루어진 비판철학적 주제 구성에 대한 논의는, 주체의 구성이라는 문제들이 비판철학의 초월적 주제에 도입할 수 있는 비-동일성을 가능한 멀리까지 추적해보려는 시도였다. 그러한 시도는 인간-형식 내부에 존재하는 이질성과 그로 인한 불안정성을 부각했지만, 지금까지의 논의에서 분명해졌듯이 푸코의 관점에서는 인간을 구성하는 힘들이 초월적 지평을 넘어 역사적 지평에 개방되지 않는 한 비판철학적 구도와 계몽의 결합은 불완전할 수밖에 없다. 다시 말해 푸코에 의해 재개념화된 계몽의 관점에서 칸트 철학을 해석하는 작업은 칸트 철학, 칸트적 문제설정 자체의 변화를 요구하는 것이다.

우리는 들뢰즈의 『푸코』(*Foucault*, 1986)의 마지막 부분인 “인간의 죽음과 초인에 대하여”에서 비판철학의 방법뿐만 아니라 내용 자체까지 푸코적으로 변형하고자 하는 이론 구성의 단초를 발견할 수 있다. 거기서 들뢰즈는 푸코 사유의 일반적 원리를 요약하면서 이렇게 말한다.

“푸코의 일반 원리는, 모든 형식은 힘들의 관계로 구성된다는 것이다. 힘들이 주어질 때 우리는 우선 그것들이 어떤 바깥의 힘들과 결합하여 관계를 맺게 되는가, 그리고 그로부터 어떤 형식이 만들어지는가를 묻게 된다. [...] 문제는 인간 내부의 힘들이 일정한 역사적 형성체 위에서 어떤 다른 힘들과 관계하는가, 그리고 이 힘들의 구성로부터 어떠한 형식이 창출되는가를 아는 것이다. 우리는 이미 인간 내부의 힘들이 필연적으로 인간-형식을 구성하는 것은 아니며, 오히려 그와 달리 다른 구성물이나 다른 형식에 다른 방식으로 투여될 수 있음을 예견할 수 있다.”<sup>147)</sup>

주지하다시피 『차이와 반복』과 『칸트의 비판철학』에서 들뢰즈 자신의 칸

---

147) Gilles Deleuze, *Foucault*. Paris : Editions de Minuit, 1986/허경 옮김, 『푸코』. 그린비, 2019, 207-208면.

트 독해는 비판철학의 능력 이론을 중심으로 이루어진다. 들뢰즈는 ‘인간 내부의 힘들’이라는 표현을 통해 그러한 들뢰즈 자신의 맥락, 즉 비판철학적 능력 이론의 관점에서 이해될 수 있는 칸트 독해의 맥락을 주체성 형식에 대한 푸코의 사유에 접붙인다. 다시 말해, 인간 내부의 힘들이 역사적 형성체 위에서 어떤 다른 힘들과 관계하여 새로운 형식을 구성하는가라는 문제는 칸트 철학에 대한 들뢰즈의 해석과 푸코의 해석이 교차하는 지점을 나타낸다. 비판철학의 능력 이론 자체의 변형 가능성은 바로 이 지점, 즉 들뢰즈적 칸트주의와 푸코적 칸트주의의 교차와 결합에 대한 연구로부터 시작될 수 있을 것이다. 그리고 그러한 한에서 칸트-푸코-들뢰즈 3자 관계에 대한 면밀한 숙고는 본 논문 이후에 이어져야 할 미래의 계몽과 주체 이론에 대한 추가적인 연구의 필수적인 요소들 가운데 하나로 고려되어야 할 것이다.

## VII. 결론

### 논의 요약

푸코는 계몽의 문제의식이 「계몽이란 무엇인가?」라는 짧은 텍스트뿐 아니라 비판철학을 포함하는 칸트 사상 전체와 맺는 연관을 언급하지만, 그에 대한 상세한 분석을 전개하지는 않는다. 본 연구는 푸코가 규정한 ‘주체의 자기구성’이라는 계몽의 의미를 주체의 외적 구성(「계몽이란 무엇인가?」에서의 사회적·역사적·정치적 구성)과 내적 구성(비판철학에서의 능력이론적 관점의 구성)으로 나누어 칸트 철학에 대한 독해와 접속시키고, 그로부터 발생하는 경험적 주체와 초월적 주체 사이의 긴장이라는 문제를 다시 푸코에 의한 칸트 철학의 ‘변형을 통한 지속’이라는 관점으로 돌아가 검토한다.

먼저, 주체의 자기구성이라는 관점에서 검토되는 「계몽이란 무엇인가?」의 문제들은 다음과 같다. 첫째, 칸트의 계몽은 무엇보다 자기-계몽인바, 이는 계몽의 주체와 대상의 분리를 전제로 대상 외부의 주체로부터 대상에게로 향하는 외적 계몽의 사고를 배제한다. 둘째, 칸트는 계몽을 성숙으로 규정하는바, 이는 멘텔스존 이래 자주 이론적 문제로 이해되어 왔던 계몽을 단순히 지성의 과제가 아니라 ‘전체로서의 인간’에 관여하는 문제로 만든다. 즉 성숙으로서의 계몽은 지성을 잘 발휘하여 얼마나 많은 것을 얼마나 정확하게 아느냐가 아니라 우리가 스스로를 지성을 자율적으로 사용하는 주체로 만들 수 있느냐 없느냐를 문제 삼는다. 셋째, 자율적 성숙으로서의 계몽은 이성의 공적 사용을 요구하는바, 이성의 공적 사용은 탈정체화(de-identification)의 운동을 수반한다는 점에서 현재의 자기 자신을 벗어나 ‘이전에 한 번도 되어본 적이 없는 자기’를 구성한다는 의미의 자기구성과 연결된다. 이성의 사적 사용이 “어떤 시민적 지위나 공직에서 자신의 이성을 사용하는 것”을, 다시 말해 “특수한 정체화의 공동체적-제도적 질서를 지칭”(Zizek)하는 데 반해, 이성의 공적 사용은 칸

트가 “기계의 부분”이라고 부르는 저 선(先)규정된 사회적 정체성에서 벗어나 자신을 세계시민사회의 구성원으로 간주하는 것을 의미한다. 세계시민사회의 구성원으로서의 지위는 기존의 사회적 질서가 할당하는 어떠한 정체성과도 동일시될 수 없으며, 늘 그 사회적 정체성에 대한 비판의 가능성을 함축한다. 넷째, 칸트는 이성의 공적 사용을 ‘확장된 사유방식(eine erweiterte Denkungsart)’과 관련시키는데, 이를 통해 이성의 공적 사용의 함의는 일반적인 이해와 달리 언론·사상의 자유라는 틀에 국한되지 않으며, 주체 자신의 구성과 관련된 문제가 된다. 사유방식의 확장은 다수의 이질적 판단들의 공존에서 발생하는 ‘시차(Parallaxe, 視差)’를 자신의 이성 사용의 계기로 수용함을 의미하는데, 이제 주체는 스스로 복수(複數)적 존재가 되어야 하며, 타인 혹은 세계와의 관계에서만 아니라 자기 자신과의 관계에서도 이성을 공적으로 사용해야 한다. 이처럼 자기-계몽, 성숙, 이성의 공적 사용, 확장된 사유방식이라는 칸트적 계몽주의의 요소들은 모두 이전의 자신과 다른 존재로 스스로를 구성하는 주체를 가리킨다.

칸트 계몽 철학에서 주체의 내적 구성에 대한 검토는 비판철학과 관련하여 수행된다. 비판철학에서 주체는 서로 다른 본성을 가진 능력들의 관계로 나타난다. ‘나는 무엇을 알 수 있는가’, ‘나는 무엇을 행해야 하는가’, ‘나는 무엇을 희망해도 좋은가’와 같은 칸트 철학의 주도 물음들에 대한 답은 저 능력들 간의 다양한 관계 조합으로 주어진다. 요컨대 인식의 문제, 윤리의 문제, 미학의 문제 등과 같은 모든 철학적 문제들이 주체 내부의 능력들 간의 관계 구성의 문제로 정식화된다는 의미에서 비판철학은 주체의 내적 구성에 관한 이론이다.

비판철학적 주체의 내적 구성에서 계몽과 관련된 논점은 다음과 같다. 첫째, 비판철학적 주체 구성 역시 외적 구성과 마찬가지로 단순히 본성적 ‘상태’로서의 구성이 아니라 ‘활동’으로의 구성을 의미한다. 가령 인식 작용에 개입하는 능력들이 감성, 지성, 이성이라는 사실은 본성적으로 주어져 있지만, 그것들의 정당한 관계 수립은 미리 주어져 있지 않고 이성을 어떻게 사용하는가 — 규제적으로 사용하는가 구성적으로 사용하

는가 — 에 달려 있으며 정당한 사용에 실패할 때 주체가 전통 형이상학에 특유한 ‘미신과 선입견’에 빠지게 된다는 점은 비판철학 속에서 작용하는 계몽의 문제의식을 보여준다. 둘째, 저 정당한 관계 수립 및 이성 사용의 기준을 인간적 유한성 외부에서 구하지 않을 것, 즉 인간-주체에 고유한 관계 설정의 법칙을 스스로 수립할 것을 요구한다는 점에서 비판철학은 자율의 이념과 자기-계몽의 정신에 입각해 있다. 셋째, 비판철학적 주체는 동일성으로 환원되지 않는바, 이는 앞서 외적 구성과 관련하여 언급했던 탈정체화 운동과 나란히, 푸코-칸트적 의미의 계몽이 함축하는 동일성-정체성(identity)에 대한 비판과 연결된다. 이성이 제거불가능한 가상의 원천으로 나타나는 초월적 가상론, 이성적 동물의 분열을 가리키는 의무론, 이성과 상상력이 서로에게 가하는 ‘폭력’을 목격하게 되는 숭고론과 천재론은 그러한 주체의 비-동일적 구성이 나타나는 장면들이다.

이처럼 주체의 자기구성을 외적 구성과 내적 구성으로 나누어 살펴보는 방식의 논의는 양자의 연결을 하나의 문제로 제기할 수밖에 없다. 이와 관련하여 본 연구가 칸트 철학 내에서 계몽과 비판철학의 연결점으로 주목해보고자 했던 것은 ‘이성의 사용’이다. 이성의 사용은 이성의 본성, 이성의 사실, 이성의 한계, 이성의 체계 등의 문제들에 밀려 지금까지 칸트 연구에서 중심적으로 다루어지지 않았다. 그러나 이성에 관한 다른 각도의 물음들과 달리 이성의 사용은 능력 그 자체가 아니라 능력과 주체의 관계, 요컨대 ‘주체의 활동’을 가리킨다는 점에서, 곧바로 계몽의 관건인 주체와 시간(역사)의 문제를 도입한다는 강점을 갖는다. 비역사적인 초월적 층위가 아니라 당대의 역사적 조건에서 주체화의 문제를 다루는 「계몽이란 무엇인가?」에서 이성의 사용이라는 문제계가 부각되는 것은 그 때문이다. 푸코의 말대로 「계몽이란 무엇인가?」가 비판철학과 역사적 성찰의 교차점에 놓여 있는 텍스트이며 그 교차점에서 부각되는 핵심적 문제계가 이성의 사용이라면, 이성의 사용이라는 문제를 중심으로 비판철학을 재독해하는 작업은 ‘이론이성에 대한 실천이성의 우위’와는 다른 계몽의 문제의식을 중심으로 하는 칸트 철학의 실천적 면모를 새로

운 각도에서 조명할 수 있는 가능성을 가질 수 있을 것이다.

그러나 본 연구에서 그러한 가능성은 개괄적으로 암시되는 데 그친다. 본 논문의 기초인 푸코적 칸트주의의 관점에서는, 비판철학적 주체 구성이 이루어지는 초월적 층위가 역사적 변형 가능성에 개방되지 않는 한, 계몽과 비판철학의 연결은 언제나 문제적인 것일 수밖에 없기 때문이다. 푸코는 담론으로서의 비판과 에토스로서의 비판을 구분하는 방식으로 칸트의 비판적 유산을 변형하여 계승한다. 푸코가 계몽과 비판철학의 관계를 언급하면서도 비판철학의 내용을 계몽의 관점에서 본격적으로 분석하는 작업을 수행하지 않은 것은 우연이 아닌 것이다.

그러므로 계몽에 대한 재해석을 중심으로 하는 푸코적 칸트주의와 칸트 비판철학의 연결은, 칸트 자신의 서술을 존중하는 한에서 비판철학적 주체 구성에 존재하는 이질성의 벡터를 부각하고자 했던 본 논문의 작업을 넘어서는 이론적 시도를 요구한다. 그것은 들뢰즈가 그 단초를 보여준 ‘분열된 자아를 위한 코기토’를 구성하는 새로운 능력 이론을 푸코의 역사-비판적 사유와 연결하는 것이 될 것이다. 들뢰즈적 칸트주의와 푸코적 칸트주의의 ‘종합’을 요구하는 이 미래의 계몽 및 주체 이론과 관련하여 본 논문은 단지 문제가 제기되는 지형을 살피고 그로써 적절한 출발 지점의 후보들을 모색하는 작업으로서의 의의만을 갖는다고 하겠다.

## 향후 과제

본고는 ‘주체의 자기구성’이라는 문제틀로 칸트의 계몽 개념을 현대적 적합성을 갖는 것으로 재정식화해보고자 했다. 사실 계몽은 18세기 이래 수많은 비판의 대상이 되어 왔고 이제는 낡은 개념으로 취급되고 있으며, 특히 아도르노와 호르크하이머의 저 유명한 비판 이후에는 위험한 개념으로까지 여겨지고 있다. 그러므로 어떤 식으로든 계몽 개념을 중심으로 하는 연구자에게는 계몽에 대해 제기된 비판의 내용을 검토하고 그에 가능한 만큼 응답하는 일이 중요한 과제 가운데 하나로 주어진다 하



졌으나 본 논문은 그러한 과제를 연구범위에 포함시키지 못했으며, 따라서 본 연구에 이어지는 향후 과제 가운데 첫 번째는 계몽에 대한 비판적 논의들을 검토하고 그에 대한 나름의 응답을 모색하는 일이 될 것이다. 특히 본 논문에서 새롭게 해석된 계몽 개념이 『계몽의 변증법』에서 제시된 아도르노와 호르크하이머의 계몽 비판에 어떻게 응답할 수 있을 것인가의 문제는 애초 연구 계획에 포함되었다가 시간과 구성상의 이유로 제외된 것으로서 본 논문에 이어지는 계몽 연구의 핵심에 위치한다. 관건은 자기보존과 자기변형 사이, 자기지배와 자기돌봄 사이의 결정적인 차이 — 그러나 구별을 위해서는 섬세한 이론적 작업이 요구된다는 의미에서 미세한 차이 — 를 분별할 수 있느냐에 달려 있다. 자기지배를 통한 자기보존은 아도르노와 호르크하이머의 비판을 피할 수 없는 자기파괴적 계몽의 길이고, 자기변형을 통한 자기돌봄(혹은 역으로 자기돌봄을 통한 자기변형)은 본 논문에서 논의된 칸트-푸코적 계몽의 길이자, 『계몽의 변증법』의 저자들이 기대한 “맹목적인 지배에 연루된 상태에서 계몽을 해방시키는 긍정적인 계몽 개념”<sup>1)</sup>의 길이라는 점이 규명되어야 할 것이다.

계몽을 규정하는 양대 지주(支柱)인 주체와 자율에 관해서도 추가로 연구되어야 할 중요한 사안들이 남아 있다.

첫째는 주체의 집단적 차원, 집단적 주체에 대한 연구다. 주체의 자율에 대한 논의는 개체적 주체의 차원에서는 완결될 수 없다. 카스토리아디스는 “만약 자율이 그 안에서 타자들이 언제나 타자성으로서 그리고 동시에 주체의 자기성(ipséité)으로서 현전하는 관계라면, 자율은 철학적 관점에서조차도 오직 사회적 문제이자 사회적 관계로서만 사고될 수 있다”고 말한다. 이러한 자율의 규정에 입각한다면, “누구도 모두의 자율을 원하지 않고서는 자신의 자율을 원할 수 없고, 자율의 실현은 집단적 기획으로서가 아니고서는 온전히 생각해 볼 수 없다.”<sup>2)</sup> 카스토리아디스

1) Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fisher Verlag GmbH, Frankfurt am Mein, 1969/김유동 옮김, 『계몽의 변증법 : 철학적 단상』, 문학과지성사, 2001, 18면.

2) Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975/양운덕 옮김, 『사회의 상상적 제도 1』, 문예출판사, 1994, 190면.

의 말대로 본고가 주체의 구성을 제거불가능한 타자성 혹은 이질성과 관련하여 규정한 이상 사회적 관계로서의 ‘자율’이라는 문제가 이미 잠재적으로 논의 범위에 들어와 있던 셈이며, 이성의 공적 사용과 ‘세계’에 관한 논의들에서 그 주체가 부분적으로 다루어지기도 했지만, 집단적 주체의 자율이라는 문제에 대한 본격적인 연구가 이루어졌다고 할 수는 없다. 동일성과 분리된 자율적 주체의 형상이 가질 수 있는 잠재력은 이질성과 타자성의 동학이 가진 복합성이 충분히 전개될 수 있는 집단적 주체의 차원에 주목할 때 새로운 방식으로 고찰될 수 있을 것이다.

둘째는 주체의 신체적 차원에 대한 연구다. 다시 카스토리아디스를 참조하면, 주체의 구성에서 “자아와 타자의 연결점은 잠재적 의미로 가득한 ‘물질적’ 구조인 신체이다. 신체는 소외가 아니라 세계와 의미에의 참여이며, [...] 모든 반성적 사유에 앞선 의미작용의 우주의 구성이다.”<sup>3)</sup> 주체의 신체가 이질성과 주체 구성의 관계에 대한 논의에서 누락될 수 없는 지점임에도 불구하고, 또 푸코의 권력론과 주체론 모두에서 주체의 신체적 차원이 중요하게 다루어지고 있음도 불구하고 본 논문의 주체 이론은 신체라는 문제를 논의 범위에 포함시키지 못했다. (푸코를 주된 참조점으로 삼는다고 해도) 본질적으로 칸트 철학을 논의의 출발점이자 바탕으로 삼아야 했던 것이 그 주된 이유일 것이다. 계몽에 대한 연구가 칸트 철학이라는 범위를 넘어서 주체화 이론의 더 넓은 지평과 만나고자 한다면, 주체의 신체적 차원에 대한 연구는 그 필수적인 계기를 이룰 수 밖에 없다.

셋째는 계몽에 **대한** 연구가 아니라 ‘현재성의 철학’이라는 계몽 철학의 규정을 **수행**하는 것이다. II장에서 보았듯이 현재성의 철학은 모든 시대에 통할 수 있는 진리를 추구하는 것이 아니라 현재에 대한 진단을 수행하는 철학, “현재성, 즉 우리 주위에서 무엇이 일어나는지, 우리는 누구인지, 세상에 무엇이 도래하는지”의 문제에 관심을 갖는 철학이다. 계몽 연구의 끝은 현재성의 철학이 무엇인지 연구하는 것이 아니라 현재성의 철학을 수행하는 것이어야 할 것이다. 그리고 이는 앞선 두 가지 과제와

3) Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil, 1975/양운덕 옮김, 『사회의 상상적 제도 1』, 문예출판사, 1994, 187면.

관련된 차원, 즉 주체의 신체적 차원과 집단적 차원을 동시에 포함하는 현재의 역사·사회·정치적 성격을 진단하는 일이며, 현재 일어나고 있는 주체의 변형에 주목하는 일이다. 가령 2015년 이후 한국 사회에서 가장 첨예한 정치적 지형을 구성하고 있는 페미니즘의 부상에는 현재성의 철학으로서의 계몽 철학이 주목해야 할 중요한 사례 가운데 하나다. 무엇보다 거기서 목격할 수 있는 것이 새로운 집단적 주체의 구성, ‘단 한 번도 되어 본 적이 없는 자기’가 되려는 주체들의 집단적 ‘용기’ — 푸코가 마지막 <콜레주드프랑스> 강의에서 이야기한 ‘진실의 용기(Le courage de la vérité)’<sup>4)</sup> — 이기 때문이다. 다른 아닌 이 ‘용기’가 현대의 파레시아이며, 이 현대적 파레시아가 그리는 계몽의 선을 추적하고 발굴하고 연장하는 것이 현재성의 철학이 수행해야 하는 역할일 것이다. ♠

---

4) Michel Foucault, *Le courage de la vérité : le gouvernement de soi et des autres II : cours au Collège de France(1983-1984)*, Paris : Gallimard : Seuil, 2009.

## 참고문헌

### 1. 칸트 1차 문헌

『순수이성비판』 : *Kritik der reinen Vernunft*[KrV], AA III-IV.

『실천이성비판』 : *Kritik der praktischen Vernunft*[KpV], AA IV.

『형이상학 서설』 : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*[Pro], AA IV.

『윤리형이상학 정초』 : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*[GMS], AA IV.

『윤리형이상학』 : *Die Metaphysik der Sitten*[MS], AA VI.

『판단력비판』 : *Kritik der Urteilskraft*[KU], AA V.

『실용적 관점에서의 인간학』 : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*[Anth], AA VII.

『인간학 강의』 : *Vorlesungen über Anthropologie*[V-Anth], AA XXV.

「인간학 강의 초안」 : “Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren[ECA]”, AA XV.

『학부들의 다툼』 : *Der Streit der Fakultäten*[SF], AA VII.

「조각글」 : “Reflexionen[Refl]”, AA XIV-XIX.

「보편사의 이념」 : “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht[laG]”, AA VIII.

「인간 역사」 : “Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte[MAM]”, AA VIII.

「이론과 실천」 : “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis[TP]”, AA VIII.

- 「계몽이란 무엇인가?」: “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?[WA]”, AA VIII.
- 「목적론적 원리들의 사용」: “Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie[ÜGTP]”, AA VIII.
- 『논리학』: *Immanuel Kant's Logik*. Ein Handbuch zu Vorlesungen[Log]. AA IX.
- 『논리학 강의』: *Vorlesungen über Logik[V-Log]*, AA XXIV.
- 『시령자의 꿈』: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik[TG]*, AA II.
- 『미와 숭고의 감정에 관한 관찰』: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen[GSE]*, AA II.
- 「사고에서 올바른 정향」: “Was heißt, sich im Denken orientiren?[WDO]”, AA VIII.
- 「사고에서 올바른 정향」: “Was heißt, sich im Denken orientiren?[WDO]”, AA VIII.
- 「만물의 종말」: “Das Ende aller Dinge[EaD]”, AA VIII.
- 「유작」: *Opus postumum[OP]*, AA XXI-XXII.
- 「주석」: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen[Bemerkung]*, AA XX.

## 2. 칸트 1차 문헌의 번역본

- 『순수이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2006.
- 『순수이성비판』, 최재희 옮김, 박영사, 개정판 2009.
- 『실천이성비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 개정판 2009.
- 『실천이성비판』, 최재희 옮김, 박영사, 2011.
- 『판단력비판』, 백종현 옮김, 아카넷, 2009.
- 『판단력비판』, 이석운 옮김, 박영사, 2005.

『형이상학 서설』, 백종현 옮김, 아카넷, 2012.

『학문으로 등장할 수 있는 미래의 모든 형이상학을 위한 서설/자연과 학의 형이상학적 기초원리』, 김재호 옮김, 한길사, 2018.

『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 개정판 2014.

『도덕철학서론』, 최재희 옮김, 박영사, 2011.

『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 이원봉 옮김, 책세상, 2002.

『윤리형이상학』, 백종현 옮김, 아카넷, 2012.

『도덕형이상학』, 이충진·김수배 옮김, 한길사, 2018.

『실용적 관점에서의 인간학』, 백종현 옮김, 아카넷, 2014.

『칸트의 역사철학』, 이한구 옮김, 서광사, 개정판 2009.

『비판기 저작 1 — 1784~1794』, 김미영·홍우람·이남원·오은택·정성관·배정호 옮김, 한길사, 2019.

### 3. 푸코 1차 문헌

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard. / 이규현 옮김. 2012. 『말과 사물』. 민음사.

----- . 1967. "Qui êtes-vous professeur Foucault?", *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard. 1994.

----- . 1969. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard. / 이정우 옮김. 2000. 『지식의 고고학』. 민음사.

----- . 1973. "Le monde est un grand asile", *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard. 1994.

----- . 1974. "La vérité et les formes juridiques," *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard. 1994.

----- . 1976. *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard. / 이규현 옮김. 2004. 『성의 역사 1 : 얽의 의지』. 나남출판.

- . 1977a. "Truth and Power", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. by Colin Gordon, New York : Pantheon. 1980.
- . 1977b. "Le jeu de Michel Foucault", *Dits et écrits III*. Paris : Gallimard. 1994. / "The Confession of the Flesh", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. ed. by Colin Gordon. New York : Pantheon. 1980.
- . 1978. "Introduction by Michel Foucault", *On the normal and the pathological*. Georges Canguilhem. tran. Carolyn R. Fawcett. Dordrecht, Holland ; Boston : D. Reidel Pub. Co.
- . 1979. "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", in *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard. 1994.
- . 1982a. "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press. 1982. pp. 208-226. / 정일준 옮김. 1994. 「주체와 권력」, 『미셸 푸코의 권력이론』, 미셸 푸코 외, 새물결.
- . 1982b. "The Political Technology of Individuals", *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1988. pp. 145-162.
- . 1982c. "An Interview by Stephen Riggins", *Ethics : subjectivity and truth*. edited by Paul Rabinow. translated by Robert Hurley and others. New York : New Press ; New York : Distributed by W.W. Norton, 1997.
- .(Gérard Raulet) 1983. "Structuralism and

Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault”, *Telos*. pp. 195-211. / 정일준 옮김. 1999. 「비판이론과 지성사: 푸코와의 대답」. 『자유를 향한 참을 수 없는 열망: 푸코-하버마스 논쟁 재론』. 새물결.

----- . 1984a. "What is Enlightenment?", in *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books. / 정일준 옮김. 1999. 「계몽이란 무엇인가?」, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망』. 새물결.

----- . 1984b. "The Return of Morality". *Politics, philosophy, culture : interviews and other writings, 1977-1984*. trans. by Alan Sheridan and others. edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman. New York : Routledge, 1988. pp. 242-254. / 정일준 옮김. 1999. 「도덕의 회귀」. 『자유를 향한 참을 수 없는 열망: 푸코-하버마스 논쟁 재론』. 새물결.

----- . 1984c. "The ethic of the care for the self as a practice of freedom: An interview with Michael Foucault on 20th January 1984", *The Final Foucault*. MIT Press. 1987. / 정일준 옮김. 1994. 「자유의 실천으로서 자아에의 배려 : 권력, 자아, 윤리 - 미셸 푸코와의 대답」, 『미셸 푸코의 권력이론』. 새물결.

----- . 1988. *Technologies of the self : a seminar with Michel Foucault*. edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton. Amherst : University of Massachusetts Press. / 이희원 옮김. 1997. 『자기의 테크놀로지』. 동문선.

----- . 1991. *Remarks on Marx : conversations with Duccio Trombadori*. translated by R. James Goldstein and James Cascaito. New York : Semiotext(e). / 이승철 옮김.



2004. 『푸코의 맑스』. 갈무리.
- . 1993. "Kant on Enlightenment and revolution",  
*Foucault's new domains*. edited by Mike Gane and Terry  
 Johnson. London and New York: Routledge. pp. 10-18. /  
 정일준 옮김. 1999. 「혁명이란 무엇인가?」, 『자유를 향한 참  
 을 수 없는 열망』. 새물결.
- . 1997. *Il faut défendre la société : cours au*  
*Collège de France, 1975-1976*. Paris : Gallimard : Seuil. /  
 김상운 옮김. 2015. 『“사회를 보호해야 한다” : 콜레주드프랑스  
 강의 1975년~1976년』. 난장.
- . 1998. "Foucault" in *Aesthetics, Method and*  
*Epistemology*, ed. James D. Faubion. trans. Robert Hurley.  
 New York: The New Press.
- . 2001. *L'herméneutique du sujet : cours au*  
*Collège de France, 1981-1982*. Paris : Gallimard : Seuil. /  
 심세광 옮김. 2007. 『주체의 해석학 : 1981-1982, 콜레주드  
 프랑스에서의 강의』. 동문선.
- . 2004a. *Sécurité, territoire, population : cours au*  
*Collège de France, 1977-1978*. Paris : Gallimard : Seuil. /  
 오트르망 옮김. 2011. 『안전, 영토, 인구 : 콜레주드프랑스 강의  
 1977~78년』. 난장.
- . 2004b. *Naissance de la biopolitique : cours au*  
*Collège de France, 1978-1979*. Paris : Gallimard : Seuil. /  
 오트르망 옮김. 2012. 『생명관리정치의 탄생 : 콜레주드프랑스  
 강의 1978~79년』. 난장.
- . 2008a. *Introduction à l'Anthropologie de*  
*Kant(Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant)*,  
 Kant, Immanuel. *Anthropologie d'un point de vue pragma*  
*tique : précédé de Michel Foucault, introduction à*

- l'anthropologie*. Paris : J. Vrin. / 김광철 옮김. 2012. 『칸트의 인간학에 관하여 — 『실용적 관점에서 본 인간학』 서설』. 문학과지성사.
- . 2008b. *Le gouvernement de soi et des autres : Cours au collège de France (1982-1983)*. Paris : Gallimard : Seuil. / 2010. *Government of self and others*, trans by Graham Burchell. Plagrave Macmillan.
- . 2009. *Le courage de la vérité : le gouvernement de soi et des autres II : cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris : Gallimard : Seuil. / 2011. *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II*, trans by Graham Burchell. Palgrave Macmillan.
- . 2013. *L'origine de l'herméneutique de soi : conférences prononcées à Dartmouth college, 1980*. Paris : Vrin.
- . 2015. *Qu'est-ce que la critique? ; suivie de, La culture de soi*. Paris : Vrin. / 오트르망 심세광. 전해리 옮김. 2016. 「비판이란 무엇인가?」, 『비판이란 무엇인가?/자기수양』. 동녘; 정일준 옮김. 1999. 「비판이란 무엇인가?」, 『자유를 향한 참을 수 없는 열망: 푸코-하버마스 논쟁』, 새물결.
- . 2016. *Discours et vérité : précédé de La parrêsia*, ed. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini, Paris : J. Vrin. / 오트르망 심세광·전해리 옮김. 2017. 『담론과 진실/파레스시아』. 동녘.
- 미셸 푸코·와타나베 모리아키. 2016. 오석철 옮김. 『철학의 무대』. 기담문고.

#### 4. 기타 문헌

- 강영안. 1996. 『주체는 죽었는가 : 현대 철학의 포스트 모던 경향』. 문예출판사.
- 고쿠분 고이치로. 2015. 『고쿠분 고이치로의 들뢰즈 제대로 읽기』. 박철은 옮김. 동아시아.
- 김누리. 2017. 「아도르노의 교육담론」, 『독일언어문학』 제78집 (2017.12). 279-307면.
- 김상봉. 2002. 『나르시스의 꿈 : 서양정신의 극복을 위한 연습』. 한길사.
- 김상환. 2002. 『니체, 프로이트, 맑스 이후 : 현대 프랑스철학의 쟁점』. 창작과비평사.
- . 2019. 『왜 칸트인가 : 인류 정신사를 완전히 뒤바꾼 코페르니쿠스적 전회』. 21세기북스.
- 김재호. 2015. 「‘감성’(Sinnlichkeit)의 한계 안에 있는 칸트의 ‘초월적 관념론’」, 『철학논구』. Vol. 42, 7-29면.
- 마르크스, 칼. 1991. 「임금노동과 자본」, 『칼 맑스·프리드리히 엥겔스 저작선집 1』. 최인호 외 옮김. 박종철출판사.
- 마키노 에이지. 2009. 『칸트 읽기 : 포스트모더니즘 이후의 비판철학』, 세키네 히데유키 · 류지한 옮김. 울력.
- 백승영. 2008. 「포스트모던적 계몽의 두 가지 길: 리오타르와 니체」, 『니체연구』. 제13집.
- 백종현. 2002. 「계몽철학으로서 칸트의 전통 형이상학 비판」, 『칸트와 정치철학』, 한국칸트학회 편. 11-39면.
- . 2008. 『존재와 진리 : 칸트 『순수이성비판』의 근본 문제』 (전정판). 철학과현실사.
- . 2010. 「칸트철학에서 ‘선험적’과 ‘초월적’ 개념 그리고 번역어 문제」, 『칸트연구』 제25집, 한국칸트학회. 1-28면.
- 사이토 준이치. 2009. 『민주적 공공성 : 하버마스와 아렌트를 넘어서』, 윤대석 외 옮김. 이음.
- 사토 요시유키. 2012. 『권력과 저항 : 푸코, 들뢰즈, 데리다, 알튀세

- 르』, 김상운 옮김. 난장.
- 서동욱. 2002. 『들뢰즈의 철학 — 사상과 그 원천』. 민음사.
- . 2006. 「선험적 종합에서 경험적 종합으로 — 지킬 칸트와 하이  
드 들뢰즈씨」. 『포스트모던 칸트』. 한국칸트학회. 문학과지성  
사. 153-98면.
- 이상길. 2015. 「열광의 정치학: 미셸 푸코의 「계몽이란 무엇인가?」에  
관하여」, 『안과밖』, Vol.38.
- 이행남. 2018. 「타자 안에서 자기 자신임 — 헤겔의 인륜성 이론에서  
상호 인정과 자기 형성의 이념」. 『철학연구회 학술발표논문  
집』. 철학연구회. 49-65면.
- 임미원. 2016. 「윤리적 개념으로서의 자율성 - 칸트의 자율성 개념을 중  
심으로」. 『법학논총』. Vol.33(3).
- . 2017. 「칸트의 의무론적 윤리학과 코스가드의 신칸트적 구성주  
의」. 『법철학 연구』. 제20호.
- 임정택. 1994. 「계몽의 현대성」, 『모더니티란 무엇인가』, 민음사,  
51-78면.
- 장세룡. 2013. 『프랑스 계몽주의 지성사 : 지적 실천 운동으로서의 계  
몽주의 재해석』. 도서출판 길.
- 정호근. 1999. 「문제로서의 세계 — 의미와 무의미의 사이에서」. 『철  
학사상』. 제9권, 49-67면.
- 최인숙. 2005. 「칸트철학에서 계몽의 의미」, 『철학.사상.문화』 창간  
호, 동국대학교, 1-26면.
- 한상원. 2016. 「‘아니오’라고 말하기 위한 용기 — 아도르노와 칸트 계몽  
이념의 급진화」. 『철학연구』 제114집. 81-104면.
- 황태연. 1999. 「칸트의 계몽기획과 정치사상: 21세기 세계시민 이념을  
향하여」, 『계간 사상』, 사회과학원, 185-232면.
- Adorno, Theodor W. 1959. “Was bedeutet: Aufarbeitung der  
Vergangenheit”. Gesammelte Schriften Bd. 10.2.

- Frankfurt/M: Suhrkamp.
- . 1966. “Erziehung nach Auschwitz”.  
Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Frankfurt/M: Suhrkamp. s.  
674-690.
- . 1971. *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge  
und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. hg. v. Gerd  
Kadelbach. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- . 1977. *Kulturkritik und Gesellschaft*.  
Gesammelte Schriften Bd. 10.1, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max. 1969. *Dialektik der  
Aufklärung*, S. Fisher Verlag GmbH, Frankfurt am Mein. /  
김유동 옮김. 2001. 『계몽의 변증법: 철학적 단상』. 문학과지  
성사.
- Allen, Amy. 2008. *The politics of our selves : power, autonomy,  
and gender in contemporary critical theory*. New York :  
Columbia University Press.
- Allison, Henry E. 1990. *Kant's theory of freedom*. Cambridge  
[England] ; New York : Cambridge University Press.
- . 2004. *Kant's transcendental idealism : an  
interpretation and defense*. New Haven : Yale University  
Press.
- Ameriks, Karl. 1982. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the  
Paralogisms of Pure Reason*. Oxford : Clarendon Press.
- . 1992. “The Critique of Metaphysics: Kant and  
Traditional Ontology,” in *Cambridge Companion to Kant*,  
ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. *Kant and the fate of autonomy : problems in  
the appropriation of the critical philosophy*. Cambridge,  
U.K. ; New York : Cambridge University Press.

- Arendt, Hannah. 1958. *The human condition*. Chicago : University of Chicago Press. / 이진우·태정호 옮김. 1996. 『인간의 조건』. 한길사.
- . 1968. *Between past and future : eight exercises in political thought*. New York : Penguin Books. / 서유경 옮김. 2005. 『과거와 미래 사이 : 정치사상에 관한 여덟가지 철학연습』. 푸른숲.
- . 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago : The University of Chicago Press. / 김선욱 옮김. 2002. 『칸트 정치철학 강의』. 푸른숲.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*(*Ἠθικὰ Νικομάχεια*). / 강상진·김재홍·이창우 옮김. 2011. 『니코마코스 윤리학』. 길.
- . *Peri Psychēs*(*Περὶ Ψυχῆς*). / 유원기 옮김. 2001. 『영혼에 관하여』. 궁리; 오지은 옮김. 2018. 『영혼에 관하여』. 아카넷.
- Badiou, Alain. 1982. *Théorie du sujet*. Paris : Seuil.
- . 2005. “Le structuralism: Une destitution du sujet?”, *Revue de métaphysique et de morale*, no. 1.
- Bahrtdt, Karl Friedrich. 1789. *Über Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben*. Leibzig.
- Bauwens, Michel and Kostakis, Vasilis. 2014. *Network Society and Future Scenarios for a Collaborative Economy*. London : Palgrave Macmillan UK : Imprint: Palgrave Pivot.
- Beiser, Frederick. 1987. *The fate of reason : German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press. / 이신철 옮김. 2018. 『이성의 운명 : 칸트에서 피히테까지의 독일 철학』, 서울 : b.
- . 2003. *The romantic imperative : the concept of early German romanticism*. Cambridge, MA : Harvard University Press. / 김주휘 옮김. 2011. 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라: 초기 독일낭만주의 연구』. 그린비.

- Benjamin, Andrew. 2012. "Towards an Affective Structure of Subjectivity. Notes on Kant's Answer to the Question: What is the Enlightenment?", *Parallax*, 18:4, 26-41.
- Bennett, Jonathan Francis. 2016(First published 1974). *Kant's Dialectic*. Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- Bollier, David. 2014. *Think like a commoner : a short introduction to the life of the commons*. Gabriola, British Columbia : New Society Publishers. / 배수현 옮김. 2015. 『공유인으로 사고하라 : 새로운 공유의 시대를 살아가는 공유인을 위한 안내서』. 갈무리.
- Boswell, Terry. 1988. "On the Textual Authenticity of Kant's Logic," in *History and Philosophy of Logic*, vol. 9(1988).
- Brandt, Reinhard. 1989. "The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann," in *Kant's Transcendental Deductions*, ed. Eckhart Förster. Stanford: Stanford University Press.
- Burke, Edmund. 1998. *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford: Oxford University Press.
- Butts, R., 1997, "Kant's Dialectic and the Logic of Illusion," in *Logic and the Workings of the Mind*, ed. Patricia Easton, Atascadero, California: Ridgeview.
- Canguilhem, Georges. 1978. *On the normal and the pathological*. trans. by Carolyn R. Fawcett. introd. by Michel Foucault. Dordrecht, Holland ; Boston : D. Reidel Pub. Co.
- Cassirer, Ernst. 1921. *Kants Leben und Lehre*. Berlin : B. Cassirer.
- . 1932. *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag von J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen. / 박완규 옮김. 1995.

- 『계몽주의 철학』. 민음사.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil. / 양운덕 옮김. 1994. 『사회의 상상적 제도 1』. 문예출판사.
- Deleuze, Gilles. 1953. *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris : PUF. / 한정현·정유경 옮김. 2012. 『경험주의와 주체성 : 흄에 따른 인간본성에 관한 시론』. 난장.
- . 1963a. *La Philosophie Critique de Kant*, Paris : PUF. / 서동욱 옮김. 1995. 『칸트의 비판철학: 이성의 능력들에 관한 이론』. 민음사.
- . 1963b. “L’idée de genèse dans l’esthétique de Kant”, *Revue d’esthétique*, vol. XVI, n. 2, avril-juin. Paris: PUF. pp. 113-136. / 박정태 옮김. 2007. 「칸트 미학에서의 발생의 이념」. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사. 177-217면.
- . 1964. *Proust et les signes*, PUF. / 서동욱·이충민 옮김. 2004. 『프루스트와 기호들』. 민음사.
- . 1966. “L’homme, une existence douteuse”, *Le Nouvel Observateur*. / 박정태 옮김. 2007. 「인간, 그 모호한 존재」. 『들뢰즈가 만든 철학사』, 이학사.
- . 1968. *Différence et Répétition*, PUF. / 김상환 옮김. 2004. 『차이와 반복』. 민음사.
- . 1986. *Foucault*. Paris : Editions de Minuit. / 허경 옮김. 2019. 『푸코』. 그린비.
- . 1988a. “Qu’est-ce qu’un dispositif?”, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris : Seuil, 1989. pp. 185~195. / 박정태 옮김. 2007. 「장치란 무엇인가?」. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사. 470-485면.
- . 1988b. “Réponse à une question sur la sujet”, in *Deux régimes de fous : textes et entretiens*,



- 1975-1995(2003). Paris : Éditions de Minuit. / 박정태 옮김. 2007. 「주체의 질문에 관한 답변」. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사.
- . 1990. *Pourparlers, 1972-1990*. Paris : Editions de Minuit. / 김종호 옮김. 1993. 『대담 1972~1990』. 솔.
- . 1993. “Sur quatre formules poétique qui pour raient résumer la philosophie kantienne,” *Critique et clinique*. Paris : Editions de Minuit. / 박정태 옮김. 2007. 「칸트 철학을 요약해줄 수 있을 네 가지 시적인 경구에 대하여」. 『들뢰즈가 만든 철학사』. 이학사. 161-176면.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix. 1972. *L'anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Éditions de Minuit. / 김재인 옮김. 2014. 『안티 오이디푸스 : 자본주의와 분열 증』. 민음사.
- . 1980. *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit. / 김재인 옮김. 2001. 『천 개의 고원』. 새물결.
- . 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris : Éditions de Minuit.
- Dews, Peter. 1989. “The return of subjectivity in the late Foucault”, *Radical Philosophy* 51.
- Djaballah, Marc. 2008. *Kant, Foucault, and forms of experience*. New York ; London : Routledge.
- . 2013. “Foucault on Kant, Enlightenment, and Being Critical”, in *A Companion to Foucault*, ed. Christopher Falzon, Timothy O'Leary and Jana Sawicki. Malden, Mass. : Wiley-Blackwell.
- . 2014. “Immanuel Kant(1724-1804)”, in *The Cambridge Foucault lexicon*. Ed. by Leonard Lawlor and John Nale. New York City : Cambridge University Press.

- Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul. 1983. *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago : University of Chicago Press.
- Eribon, Didier. 1991. *Michel Foucault*. trans. Betsy Wing. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Frierson, Patrick. 2011. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. *What is the Human Being?*, London: Routledge.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen : Mohr. / 이길우·이선관·한동원 옮김. 2000. 『진리와 방법 I — 철학적 해석학의 기본 특징들』. 문학동네; 임홍배 옮김. 2012. 『진리와 방법 II — 철학적 해석학의 기본 특징들』. 문학동네.
- Goldmann, Lucien. 1945. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Europa-Verlag : Zürich. / Robert Black(trans). 1971. *Immanuel Kant*. New Left Books : London.
- . 1973. *The philosophy of the enlightenment : the Christian burgess and the enlightenment*. translated by Henry Maas. London : Routledge & K. Paul. / 文學과社會研究所 옮김. 1983. 『계몽주의의 철학』. 청하.
- Grier, Michelle. 2001. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press
- . 2012. "Kant's Critique of Metaphysics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition). / 김동욱·박준호·신우승·차하늘 옮김. 2017. 『형이상학에 대한 칸트의 비판』, 전기가오리.
- Grimshaw, Jean. 1993. "Practices of Freedom", in *Up against Foucault : explorations of some tensions between Foucault*

- and feminism*, edited by Caroline Ramazanoglu, London ; New York : Routledge.
- Gutting, Gary. 1989. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press. / 홍은영·박상우 옮김. 1999. 『미셸 푸코의 과학적 이성의 고고학』. 백의.
- Gutting, Gary and Oksala, Johanna. 2019. "Michel Foucault", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Ed. Edward N. Zalta.
- Guyer, Paul. 1987. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press.
- . 2007. *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals : a reader's guide*. London ; New York : Continuum.
- Habermas, Jürgen. 1962/1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp. / 한승완 옮김. 2001. 『공론장의 구조변동: 부르주아 사회의 한 범주에 관한 연구』. 나남출판.
- . 1994. "Taking aim at the heart of the present", in *Critique and power : recasting the Foucault/Habermas debate*, ed. by Michael Kelly, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Hacking, Ian. 1986. "Self-Improvement", in *Foucault : a critical reader*, ed. by David Couzens Hoy. Oxford, UK ; New York, NY, USA : B. Blackwell.
- Hadot, Pierre. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. [Paris] : Gallimard. / 이세진 옮김. 2017. 『고대철학이란 무엇인가』. 열린책들.
- Han, Béatrice. 2002. *Foucault's critical project : between the*

- transcendental and the historical.* translated by Edward Pile. Stanford, Calif. : Stanford University Press.
- . 2003. “Heidegger and Foucault on Kant and Finitude,” in *Critical Encounters : Heidegger/Foucault*, ed. A. Milchman. Indianapolis : Indiana University Press.
- Hardt, Michael and Negri, Antonio. 2004. *Multitude : war and democracy in the age of Empire*. New York : The Penguin Press. / 조정환·정남영·서창현 옮김. 2008. 『다중 : 제국이 지배하는 시대의 전쟁과 민주주의』. 세종서적.
- . 2009. *Commonwealth*, Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard University Press. / 정남영·윤영광 옮김. 2014. 『공통체』. 사월의책.
- . 2017. *Assembly*. New York, New York : Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807(1970). *Phänomenologie des Geistes*. Theorie Werkausgabe, Bd. 3. Hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1929. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn : Fr. Cohen. / 이선일 옮김. 2001. 『칸트와 형이상학의 문제』. 한길사.
- Hocks, Paul and Schmidt, Peter. 1975. *Literarische und politische Zeitschriften 1789-1805*. Stuttgart: Metzler.
- Hösle, Vittorio. 2013. *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie : Rückblick auf den deutschen Geist*. München : C.H. Beck. / 이신철 옮김. 2015. 『독일 철학사 : 독일 정신은 존재하는가』. 에코리브르.
- Hinske, Norbert. 1980. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber. / 이엽·김수배 옮김. 2004. 『현대에 도전하는 칸트』. 이학사.
- Karatani, Kōjin. 2003. *Transcritique on Kant and Marx*. translated by Sabu Kohso. Cambridge, Mass. : MIT Press. / 이신철 옮

- 김. 2013. 『트랜스크리틱 — 칸트와 맑스』. 도서출판b.
- Kitcher, Patricia. 1982. "Kant's Paralogisms," *Philosophical Review* 91, no. 4.
- . 1990. *Kant's transcendental psychology*. New York : Oxford University Press.
- Kolakowski, Leszek. 1986. "The Idolatry of Politics," *Atlantic Community Quarterly* 24(Fall 1986): 219-230,
- Koopman, Colin. 2010. "Historical critique or transcendental critique in Foucault: Two Kantian lineages", *Foucault Studies*, February 2010, Issue 8, pp.100-121.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press. / 김양현·강현정 옮김. 2007. 『목적의 왕국: 칸트 윤리학의 새로운 도전』. 철학과현실사.
- . 2009. *Self-constitution : agency, identity, and integrity*. Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Langton, Rae. 1998. *Kantian humility : our ignorance of things in themselves*. Oxford : Clarendon Press ; Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Laursen, John Christian. 1986. "The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity"", *Political Theory*, Vol. 14, No. 4(Nov., 1986), pp. 584-603.
- Longinus. 2002. 천병희 옮김. 『승고에 관하여』. 『아리스토텔레스 시학』. 문예출판사.
- Robert B. Loudon. 2000. *Kant's Impure Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- . 2011. *Kant's Human Being: Essays on his Theory of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- Liotard, Jean François. 1979. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Editions de Minuit. / 유정완 외 옮김. 1992. 『포스트모던의 조건』. 민음사.

- . 1983. *Le différend*. Paris : Éditions de Minuit. / 진태원 옮김. 2015. 『쟁론』. 경성대학교출판부.
- . 1984. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris : Éditions Galilée. / 이현복 옮김. 1993. 『지식인의 종언』. 문예출판사.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After virtue : a study in moral theory*. Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press.
- Maturana, Humberto R. 2004. *From being to doing : the origins of the biology of cognition*. translated by Wolfram Karl Koeck and Alison Rosemary Koeck. Heidelberg : Carl Auer Verlag.
- McCarthy, Thomas. 1991. "The critique of impure reason", in *Ideals and illusions : on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- McNay, Lois. 1993. *Foucault and feminism : power, gender, and the self*, Oxford : Polity Press.
- Mcquillan, J. Colin. 2016. "Beyond the Analytic of Finitude: Kant, Heidegger, Foucault" In *Foucault Studies*, No. 21. pp. 184-199.
- Mendelssohn, Moses. 1784. "Über die Frage: was heißt aufklären?", *Berlinische Monatsschrift*. Bd. 4, s. 193-200.
- Morar, Nicolae, Nail, Thomas and Smith, Daniel W.(ed). 2014. *Foucault and Deleuze*. *Foucault Studies*, No. 17.
- . 2016. *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Murphy, Ann V.. 2014. "The Double", *The Cambridge Foucault lexicon*, ed. Leonard Lawlor and John Nale. New York City : Cambridge University Press.

- Oksala, Johanna, 2005, *Foucault on Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of reason : explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge [England] ; New York : Cambridge University Press.
- Owen, David. 1994. *Maturity and modernity : Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. London ; New York : Routledge.
- Paton, Herbert James. 1971. *The categorical imperative : a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press. / 김성호 옮김. 1988. 『칸트의 도덕철학』. 서광사.
- Pinkard, Terry P. 2012. *Hegel's naturalism : mind, nature, and the final ends of life*. Oxford ; New York : Oxford University Press.
- Pippin, Robert B. 1982. *Kant's theory of form : an essay on the Critique of pure reason*. New Haven : Yale University Press.
- . 1989. *Hegel's idealism : the satisfactions of self-consciousness*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- . 2005. *The persistence of subjectivity : on the Kantian aftermath*. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press.
- Platon. *Politeia*. / 박종현 옮김. 2005. 『국가(政體)』. 서광사.
- Rajchman, John. 1985. *Michel Foucault : the freedom of philosophy*. New York : Columbia University Press. / 심세광 옮김. 1990. 『미셸 푸코 : 철학의 자유』. 인간사랑.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- Saner, Hans. 1973. *Kant's political thought : its origins and de*

- velopment*, trans. E. B. Ashton, Chicago : University of Chicago Press.
- Sauvagnargues, Anne. 2009. *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, Paris : PUF. / 성기현 옮김. 2016. 『들뢰즈, 초월론적 경험론』. 그린비.
- Schmidt, James. 1996. "Introduction: What Is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences". *What is Enlightenment? : eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. Berkeley : University of California Press.
- Schneewind, J. B. 1998. *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*. Cambridge ; New York, NY, USA : Cambridge University Press. / 김성호 옮김. 2018. 『근대 도덕철학의 역사: 자율의 발명』 전3권. 나남.
- Schott, Robin May. 1996. "The Gender of Enlightenment". *What is Enlightenment? : eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. Berkeley : University of California Press.
- Sedgwick, Sally S. 2012. *Hegel's critique of Kant : from dichotomy to identity*. Oxford : Oxford University Press.
- Seel, Martin. 2002. *Sich bestimmen lassen : Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp. / 박일태 부분번역. 2015. 「자기를 규정되도록 놔둠 - 자기규정의 개선된 개념」. 『존재론연구』 제37집. 253-282면.
- Smith, Norman Kemp. 1962. *A commentary to Kant's critique of pure reason*. 2nd ed., rev. and enl. New York : Humanities Press.
- Spinoza. 1677. *Ethica, ordine geometrico demonstrata*.
- Strawson, P. F. 1966. *The bounds of sense : an essay on Kant's Critique of pure reason*. London : Methuen.



- Strozier, Robert M. 2002. *Foucault, subjectivity, and identity: historical constructions of subject and self*. Detroit : Wayne State University Press.
- Sturke, Horst. 1972. “Aufklärung”, *Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze [und] Reinhart Koselleck. Stuttgart : E. Klett, 1995-1997. / 남기호 옮김. 2014. 『코젤렉의 개념사 사전6 — 계몽』. 푸른역사.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the self : the making of the modern identity*. New York : Cambridge University Press. / 권기돈·하주영 옮김. 2015. 『자아의 원천들 : 현대적 정체성의 형성』. 새물결.
- Venturi, Franco. 1971. *Utopia and reform in the enlightenment*. Cambridge : Cambridge Univ. Press. / 김민철 옮김. 2018. 『계몽사상의 유토피아와 개혁』. 글항아리.
- Veyne, Paul. 2008. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris : Albin Michel. / 이상길 옮김. 2009. 『푸코, 사유와 인간』. 산책자.
- Walsh, W. H. 1975. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Wilson, James Q. 1997. *The Moral Sense*. New York : Free Press Paperback.
- Wood, Allen W. 1978. *Kant's Rational Theology*. Cornell University Press.
- Zizek, Slavoj. 1993. *Tarrying with the negative : Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham : Duke University Press. / 이성민 옮김. 2007. 『부정적인 것과 함께 머물기 : 칸트, 헤겔, 그리고 이데올로기 비판』. 도서출판b.
- . 1999. *The ticklish subject : the absent centre of political ontology*. London ; New York : Verso. / 이성민 옮

- 김. 2005. 『까다로운 주체』. 도서출판b.
- . 2006. *The parallax view*. Cambridge, Mass. ;  
London : MIT Press. / 김서영 옮김. 2009. 『시차적 관점』. 마  
티.
- . 2009. *First as tragedy, then as farce*. London ;  
New York : Verso. / 김성호 옮김. 2010. 『처음에는 비극으로  
다음에는 희극으로 : 세계금융위기와 자본주의』. 창비.
- Zöllner, Günter. 2010. "Autokratie. Die Psycho-Politik der  
Selbstherrschaft bei Platon und Kant", in Kant als  
Bezugspunkt philosophischen Denkens, hg. v. Hubertus  
Busche und Anton Schmitt. Würzburg: Königshausen &  
Neumann. 351-377. / 임승필 옮김. 2010. 「플라톤과 칸트에  
있어서 자가지배의 심리정치학」. 『동서사상』 제9집. 33-60.
- Zöllner, Johann Friedrich. 1783. "Ist es ratsam, das Ehebündniß  
nicht ferner durch die Religion zu sanciren?",  
*Berlinische Monatsschrift*.
- Zupancic, Alenka. 2000. *Ethics of the real : Kant, Lacan*. London  
; New York : Verso. / 이성민 옮김. 2004. 『실재의 윤리 : 칸  
트와 라캉』. 도서출판b.
- 李澤厚. 2007. 『批判哲學的批判—康德述評』. 三聯書店. / 피경훈 옮김.  
2017. 『비판철학의 철학 — 칸트와 마르크스의 교차적 읽기』.  
문학동네.

## Abstract

# The Constitution of Subject in Kant's Philosophy: From the Point of View of Foucauldian Kantianism

Yoon, Young-Gwang

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

This thesis examines the problem of the constitution of subject in Kant's philosophy, based on Foucault's Kantianism, which reinterprets Kant's enlightenment as the self-constitution of subject through the historical critique of the present. This work has three major aspects: first, to reformulate the enlightenment, which is considered to have lost its historical efficacy, into a concept of contemporary significance; second, to connect the reformulation of enlightenment with the reinterpretation of Kant's philosophy in terms of subject theory; and third, to examine the trajectory of Foucault's Kantianism which reads Kant in the way

mentioned above and its relation to Kant's philosophy itself.

In general, enlightenment is construed as the process by which the light of reason radiating from the subject of enlightenment obtains the rational knowledge by illuminating the world (enlightenment as cognition) or produces another enlightenment by enlightening others who are not enlightened yet (enlightenment as politics). However, Kant's enlightenment, most of all, refers to the relation of subject neither to the world nor the other but to itself, hence self-enlightenment. In Foucault's interpretation, this means that the subject engages in the process of the constitution of itself, so that it becomes self-constitution as an autonomous work (enlightenment as ethics). This reconceptualization of enlightenment as the subject's self-constitution, in conjunction with the concepts of power and governmentality in Foucault, which allow us to identify the place where the most critical problems of today's society are raised as 'subject(ification),' opens the way to understanding enlightenment not as the theme of historical investigations but as the contemporary way of resistance.

Defining a subject from the point of view of its constitution or production means that it is not pre-given or pre-supposed, that is, the problems of the subject cannot be addressed except in light of subjectification. This view is a primary condition on which to justify still talking about subject even after massive criticism of the concept of subject, which has now become a theoretical 'cliché.' The main point of criticism of subject is that the theory and the politics centering on the subject assume a subjectivity with a pre-given nature and a self-identity, and grants a superiority as origin to the subject so defined. Foucault's reinterpretation of Kant

goes hand in hand with the problematization of self-identical and original subjects. Thus this dissertation investigates the constitution of subject in Kant's philosophy not in terms of self-identical subject but of subjectification which involves heterogeneity as a fundamental element and therefore does not result in a stable composition of identity.

In Kant's philosophy, the subject of enlightenment is the subject using reason publicly. The public use of reason is to use reason as a *Weltbürger*. The subject form of *Weltbürger* involves a constant movement of de-identification in that it cannot be equated with any specific social identity, and requires continuous self-constitution of subject in that the subject form is only established by using reason publicly, not pre-defined. The public use of reason by the *Weltbürger* in this sense is the same as 'an enlarged way of thinking' (*eine erweiterte Denkungsart*), which means to accept the 'parallax' resulting from the coexistence of a multitude of heterogeneous judgments as the core of the use of reason. In this sense, the subject of enlightenment is the subject that carries out the movement of self-constitution by taking its relationship to heterogeneous diversity as an essential moment.

If enlightenment is not a restricted theme confined to Kant's historico-political works, but the fundamental problematic that determines Kant's philosophy as a whole, it should be possible to explain critical philosophy, generally recognized as the substance of Kant's philosophy, from the perspective of redefined enlightenment, i.e., in terms of the non-identical self-constitution of subject. This theme can be considered in terms of relations or arrangements of different faculties that constitute the subject.

Critical philosophy is about building relationships of

heterogeneous-natured faculties. The answers to Kant's leading questions, such as "What can I know," "What must I do," and "What may I hope," are presented in diverse combinations of those abilities. In other words, Kant's critical philosophy is a theory about the internal constitution of subject in the sense that all philosophical problems, such as cognition, ethics, aesthetics, and religion, are formulated as a matter of constructing relations between faculties.

In Kant's critical philosophy, the heterogeneity of faculties is never eliminated, and thus the constitution of critical philosophical subject does not lead to stable self-identity. The doctrine of transcendental illusion where reason proves to be the source of ineradicable illusions, the deontological ethics that refers to the divide of rational animal, and the theories of the sublime and the genius which analyze effects of 'violence' that reason and imagination exert on each other — these are scenes revealing that Kant's critical philosophical subject cannot be understood in terms of self-identity. In this sense, it has a connection with enlightenment defined as the self-constitution of subject whose nucleus is the relation with heterogeneity. And here, autonomy is conceived as governing relations with and between the heterogeneous faculties within us in a way that accepts the irremovability of their heterogeneity.

Although the reinterpretation of Kant's enlightenment and critical philosophy so far discussed is based on Foucault's work, Foucault himself does not address in detail the constitution of subject in critical philosophy, the relationship between enlightenment and critical philosophy. Foucault defines himself as a Kantian in the sense that he considers the whole work he

carried out as a critique, which means to interrogate the conditions of possibility of what is deemed self-evident and necessary. Nevertheless, he also intended to transform Kantianism by shifting critique from transcendental domain to historical one, and in so far as that is the case, the discourse of Kant's critical philosophy, based on the transcendental subject, is not at the heart of Foucault's Kantianism.

Foucault historicizes Kant's critique and, with the historico-critical methodology thus derived, criticizes the transcendental subject underlying Kant's critical philosophy. And, with the problematic of enlightenment as critical ontology of ourselves, which is established through such a historical critique of the transcendental subject, he reverts to Kant. In short, Foucault starts from Kant to criticize Kant and then returns to Kant. The trajectory of Foucauldian Kantianism is marked by these 'deflections' in relationship to Kant.

In conclusion, the real union of enlightenment and Kant's critical philosophy from the point of view of Foucauldian Kantianism seems to require another 'deflection' Foucault himself did not have in mind. It is the invention of a new theory of faculties that connects with Foucault's historico-critical thought an analysis of the heterogeneous relations of faculties and the constitution of non-identical subject, which is carried out by this thesis based upon Deleuze's reading of Kant. This work, which needs a 'synthesis' of Foucault's Kantianism and Deleuze's Kantianism, should be one that can explain the functions, relations, and limits of our faculties not in terms of givenness but of historical production.

Keywords : Immanuel Kant, Michel Foucault, self-constitution of  
subject, enlightenment, critical philosophy,  
heterogeneity

*Student Number* : 2012-30826